ALFRED J. AYER

Lenguaje, verdad y lógica

ALFRED J. AYER

LENGUAJE, VERDAD Y LÓGICA

EDICIONES ORBIS, S.A.

Título original: *Language, truth and logic* (1936, 2.ª ed. rev. 1946)
Traducción de Marcial Suárez, de la
edición original inglesa de Victor Gollancz Ltd., Londres
Dirección de la colección: Virgilio Ortega

© 1976, Victor Gollancz Ltd., London
© 1971, Ediciones Martínez Roca, S.A.
© 1984, por la presente edición, Ediciones Orbis, S.A.

ISBN: 84-7530-678-0
D.L.B. 26931-1984

Impreso y encuadernado por
Printer industria gráfica, s.a. Provenza, 388 Barcelona
Sant Vicenç dels Horts

Printed in Spain

Introducción

En los diez años transcurridos desde la primera publicación de *Lenguaje, verdad y lógica*, he llegado a comprender que las cuestiones de que trata no son, en modo alguno, tan sencillas como el libro las hace parecer, pero sigo creyendo que el punto de vista que en él expongo es sustancialmente correcto. Siendo, en todos los sentidos, un libro de juventud, fue escrito con más pasión de la que la mayoría de los filósofos se permiten mostrar en su obra escrita, y, aunque esto, probablemente, contribuyó a asegurarle un público más amplio del que podría haber tenido de otro modo, ahora creo que muchos de sus argumentos habrían sido más persuasivos, si no hubieran sido presentados de una forma tan rígida. De todos modos, sería para mí muy difícil cambiar el tono del libro sin reescribirlo extensamente, y el hecho de que, por razones no enteramente debidas a sus méritos, haya alcanzado, en cierta manera, la condición de un libro de texto me parece una justificación suficiente para reimprimirlo tal como está. Al mismo tiempo, hay algunos puntos que, según creo, requieren alguna explicación más amplia y, por consiguiente, dedicaré el resto de esta nueva introducción a comentarlos brevemente.

El principio de verificación

Se admite que el principio de verificación facilita un criterio mediante el cual puede determinarse si una frase es literalmente significativa o no. Un modo sencillo de formularlo sería decir que una frase tiene sentido literal siempre y cuando la proposición por ella expresada fuese o analítica o empíricamente verificable. Pero a esto podría objetarse que una frase no expresa una proposición, a menos que sea literalmente significa-

tiva;[1] porque está generalmente admitido que toda proposición es o verdadera o falsa, y decir que una frase expresa lo que es o verdadero o falso equivale a decir que es literalmente significativa. Por lo tanto, si el principio de verificación fuese formulado de este modo, podría argüirse no sólo que era incompleto como criterio de significación, puesto que no abarcaría el caso de frases que no expresasen ningún tipo de proposiciones, en absoluto, sino también que era ocioso, toda vez que la cuestión a que ha de responder debe haber sido respondida ya antes de que el principio pueda ser aplicado. Como se verá, cuando yo introduzco el principio en este libro, trato de resolver esta dificultad hablando de «proposiciones putativas» y de la proposición que una frase «pretende expresar»; pero este recurso no es satisfactorio. Porque, en primer lugar, el uso de palabras como «putativas» y «pretende» parece conducir a consideraciones psicológicas en las que yo no deseo entrar, y, en segundo lugar, en el caso de que la «proposición putativa» no sea ni analítica ni empíricamente verificable, podría parecer, de acuerdo con este modo de hablar, que no existe nada que pudiera ser expresado adecuadamente mediante la frase en cuestión. Pero, si una frase no expresa nada, parece que existe una contradicción en decir que lo que expresa es empíricamente inverificable; porque, aun cuando la frase está condenada, sobre esta base, a ser no significativa, la referencia a «lo que expresa» parece todavía implicar que algo es expresado.

De todos modos, ésta no es más que una dificultad terminológica, y son varias las formas en que podría resolverse. Una de ellas sería la de aplicar directamente el criterio de verificabilidad a las frases, y eliminar así totalmente la referencia a las proposiciones. Esto, en realidad, iría contra el uso ordinario, porque no podría decirse, normalmente, de una frase, como opuesta a una proposición, que era susceptible de ser verificada, o, en este sentido, que era o verdadera o falsa; pero podría argüirse que ese apartamiento del uso ordinario estaba justificado, si pudiera demostrarse que tenía alguna ven-

1. Véase M. Lazerowits, «The Principle of Verifiability», *Mind*, 1937, pp. 372-8

taja práctica. Sin embargo, el hecho es que la ventaja práctica parece estar del otro lado. Porque, si bien es cierto que el uso de la palabra «proposición» no nos permite decir nada que, en principio, no pudiéramos decir sin ella, tal uso cumple una importante función, pues hace posible expresar lo que es válido no solamente para una frase determinada *s*, sino para toda frase a la que *s* sea lógicamente equivalente. Así, cuando yo aseguro, por ejemplo, que la proposición *p* está implicada por la proposición *q*, en realidad estoy afirmando, implícitamente, que la frase inglesa *s* que expresa a *p* puede ser válidamente derivada de la frase inglesa *r* que expresa a *q*, pero ésta no es la totalidad de mi afirmación. Porque, si mi posición es correcta, se seguirá también que toda frase, tanto del inglés como de cualquier otro idioma, que sea equivalente a *s* puede ser válidamente derivada, en el idioma en cuestión, de toda frase que sea equivalente a *r*; y es esto lo que mi uso de la palabra «proposición» indica. Evidentemente, podríamos decidir el uso de la palabra «frase», de igual modo que ahora usamos la palabra «proposición», pero esto no resultaría claro, especialmente cuando la palabra «frase» ya es ambigua. Así, en un caso de repetición, puede decirse o que hay dos frases diferentes o que se ha formulado dos veces la misma frase. Es en el segundo sentido en el que yo he usado hasta ahora la palabra, pero el otro uso es igualmente legítimo. En cualquiera de los dos usos, una frase que estuviese expresada en inglés podría ser considerada como una frase diferente de su equivalente francesa, pero esto no seguiría siendo válido para el nuevo uso de la palabra «frase» que habríamos introducido si sustituyésemos «frase» por «proposición». Porque, en este caso, tendríamos que decir que la expresión inglesa y su equivalente francesa eran diferentes formulaciones de la misma frase. En realidad, podríamos justificar este aumento de la ambigüedad de la palabra «frase» si con ello eliminásemos algunas de las dificultades que se han atribuido al uso de la palabra «proposición», pero yo no creo que esto se logre con la simple sustitución de un signo verbal por otro. Por lo tanto, yo deduzco que este uso técnico de la palabra «frase», aunque legítimo en sí mismo, probablemente induciría a confusión, sin asegurarnos ninguna ventaja compensatoria.

Una segunda forma de resolver nuestra dificultad original sería la de extender el uso de la palabra «proposición», de modo que pudiera decirse que algo, que correctamente pudiera llamarse una frase, expresa una proposición, ya sea la frase literalmente significativa o no. Este camino tendría la ventaja de la simplicidad, pero pueden formulársele dos objeciones. La primera es que implicaría un apartamiento del uso filosófico normal; y la segunda es que nos obligaría a abandonar la regla de que toda proposición debe ser considerada o verdadera o falsa. Porque, si bien en el caso de que adoptásemos este nuevo uso, podríamos seguir diciendo todavía que algo que fuese o verdadero o falso era una proposición, la inversa ya no sería válida; porque una proposición no sería ni verdadera ni falsa si estuviese expresada por una frase que fuese literalmente no significativa. Por mi parte, no creo que estas objeciones sean muy serias, pero lo son quizá suficientemente para hacer aconsejable la solución de nuestro problema terminológico, mediante alguna otra fórmula.

La solución que prefiero es la de introducir un nuevo término técnico; y, con este fin, haré uso de la palabra familiar «declaración», aunque tal vez la usaré en mi sentido ligeramente no familiar. Así, yo propongo que de toda forma de palabras que sea gramaticalmente significante se asegure que constituye una frase, y que toda frase indicativa, sea literalmente significativa o no, se considere como expresiva de una declaración. Además, siempre que dos frases sean mutuamente transformables, se dirá que expresan la misma declaración. La palabra «proposición», por otra parte, se reservará para lo que es expresado mediante frases que son literalmente significativas. Por lo tanto, la clase de las proposiciones se convierte, en este uso, en una sub-clase de la clase de las declaraciones, y un modo de describir el uso del principio de verificación sería decir que facilitó un medio de determinar cuando una frase indicativa expresaba una proposición, o, en otras palabras, de distinguir las declaraciones que pertenecían a la clase de las proposiciones de las que no pertenecían.

Debe advertirse que esta decisión de afirmar que las frases expresan declaraciones no representa más que la adopción de una convención verbal; y la puerta de esto

es que la pregunta «¿qué expresan las frases?», a la que ella contesta, no es una pregunta real. Preguntar acerca de cada frase determinada qué es lo que expresa, puede, verdaderamente, equivaler a plantear una cuestión real; y un modo de contestar a ella sería producir otra frase que fuese una transformación de la primera. Pero si la pregunta general «¿qué expresan las frases?» ha de interpretarse realmente, todo lo que puede decirse como contestación es que, puesto que no todas las frases son equivalentes, no hay una sola cosa determinada que expresen todas ellas. Al mismo tiempo, es útil tener un medio de referirse indefinidamente a «lo que las frases expresan» en casos en que las frases mismas no están particularmente especificadas; y a este propósito contribuye la introducción de la palabra «declaración» como un término técnico. Por lo tanto, al decir que las frases expresan declaraciones, estamos indicando cómo debe ser entendido este termino técnico, pero no por ello estamos transmitiendo ninguna información real en el sentido en que la transmitiríamos si la pregunta a la que estábamos respondiendo fuese empírica. En realidad, esto puede parecer un punto demasiado evidente para que valga la pena de formularse; pero la pregunta «¿qué expresan las frases?» es estrechamente análoga a la pregunta «¿qué significan las frases?», y, como he tratado de demostrar en otra parte,[2] la pregunta «¿qué significan las frases?» ha sido una fuente de confusión para los filósofos, porque erróneamente han pensado que era real. Decir que las frases indicativas significan proposiciones es, en realidad, legítimo, exactamente igual que lo es el decir que expresan declaraciones. Pero lo que hacemos, al dar respuestas de esta clase, es sentar definiciones convencionales; y es importante que estas definiciones convencionales no puedan ser confundidas con declaraciones de realidad empírica.

Volviendo ahora al principio de verificación, podemos, en honor a la brevedad, aplicarlo directamente a declaraciones, más bien que a las frases que las expresan, y podemos después reformularlo diciendo que una declaración será literalmente significativa siempre y

2. En *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 92-104.

cuando sea o analítica o empíricamente verificable. Pero, ¿qué ha de entenderse, en este contexto, por el término «verificable»? A esta pregunta intento responder, en realidad, en el primer capítulo de este libro; pero tengo que reconocer que mi respuesta no es muy satisfactoria.

Para empezar, se verá que yo distingo entre un sentido «fuerte» y un sentido «débil» del término «verificable», y que explico esta distinción diciendo que «se asegura de una proposición que es verificable en el sentido fuerte del término, siempre y cuando su verdad pueda ser concluyentemente establecida por la experiencia», pero que «es verificable, en el sentido débil, si es posible a la experiencia el hacerla probable». Y luego doy razones para decidir que es sólo el sentido débil del término el requerido por mi principio de verificación. Pero lo que a mí me parece haber descuidado es que, tal como yo las represento, éstas no son dos alternativas auténticas.[3] Porque, subsiguientemente, paso a discutir que todas las proposiciones empíricas son hipótesis que se hallan continuamente sujetas al contraste de la ulterior experiencia; y de ello se seguiría no sólo que la verdad de toda proposición semejante nunca fue concluyentemente establecida, sino que nunca puede serlo, pues, por fuerte que sea la evidencia en su favor, nunca habrá un punto en el que sea imposible para la ulterior experiencia el oponerse a ella. Pero esto significaría que mi sentido «fuerte» del término «verificable» no tenía aplicación posible, y, en ese caso, no tendría yo necesidad de calificar el otro sentido de «verificable» como débil; porque, según mi propia exposición, ése sería el único sentido imaginable en que podría ser verificada cualquier proposición.

Si no me adelanto ahora a esta conclusión, es porque he llegado a pensar que hay una clase de proposiciones empíricas de las que cabe decir que pueden ser verificadas concluyentemente. Es característico de estas proposiciones —a las que, en otra parte,[4] he llamado «proposi-

3. Véase M. Lazerowitz, «Strong and Weak Verification», *Mind*, 1939, pp. 202-13.

4. «Verification and Experience», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XXXVII; cf. también *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 80-4.

ciones básicas»— que se refieran solamente al contenido de una experiencia determinada, y lo que puede decirse que las verifica concluyentemente es la aparición de la experiencia a la que ellas se refieren únicamente. Además, yo estaría de acuerdo con quienes dicen que las proposiciones de esta clase son «incorregibles», aceptando que lo significado por su condición de incorregibles es que es imposible equivocarse acerca de ellas, excepto en un sentido verbal. Efectivamente, en un sentido verbal, siempre es posible describir erróneamente la propia experiencia; pero, si no se pretende más que registrar lo que está experimentado, sin relacionarlo con ninguna otra cosa, no es posible realmente equivocarse; y la razón de ello es que no se está haciendo ninguna afirmación que ningún hecho ulterior pueda refutar. En resumen, es un caso de «nada se apuesta, nada se pierde». Pero es también un caso de «nada se apuesta, nada se gana», porque el simple registro de la propia experiencia presente no sirve para transmitir información alguna ni a otra persona, ni, en realidad, a sí mismo; porque, al saber que una proposición básica es verdadera, no se obtiene un conocimiento más amplio del que ha sido ya facilitado por la contribución de la experiencia pertinente. Desde luego, la clase de palabras que se ha utilizado para expresar una proposición básica puede ser entendida como expresando algo que es informativo, tanto para otra persona como para sí mismo, pero, cuando es entendida así, ya no expresa una proposición básica. En realidad, fue por esta razón por lo que yo he mantenido, en el capítulo V de este libro, que no podían existir tales proposiciones básicas, en el sentido en que yo estoy ahora usando el término; porque la fuerza de mi argumento radicaba en que ninguna proposición sintética podía ser puramente ostensiva. Mi razonamiento acerca de este punto no era en sí mismo incorrecto, pero creo que equivocaba su significado. Porque me parece no haber percibido que, en realidad, lo que yo estaba haciendo era sugerir un motivo para rehusar la aplicación del término «proposición» a declaraciones que «directamente registraban una experiencia inmediata»; y éste es un punto terminológico que no tiene gran importancia.

Decidamos o no incluir las declaraciones básicas en la clase de las proposiciones empíricas, admitiendo así que

determinadas proposiciones empíricas pueden ser concluyentemente verificadas, seguirá siendo cierto que la inmensa mayoría de las proposiciones que la gente realmente expresa no son, en sí mismas, declaraciones básicas, ni deducibles de ningún conjunto finito de declaraciones básicas. Por consiguiente, si el principio de verificación ha de ser considerado seriamente como un criterio de significación, debe ser interpretado de tal modo que admita declaraciones que no sean tan fuertemente verificables como se supone que lo son las declaraciones básicas. Pero, ¿cómo debe entenderse entonces la palabra «verificable»?

Como se verá, en este libro yo comienzo sugiriendo que una declaración es «débilmente» verificable, y, por lo tanto, significativa, según mi criterio, si «alguna posible experiencia sensorial fuese apropiada para la determinación de su verdad o de su falsedad». Pero, como yo reconozco, también esto requiere interpretación, porque la palabra «apropiada» es incómodamente vaga. Por consiguiente, adelanto una segunda versión de mi principio, que yo reafirmaré aquí en términos ligeramente distintos, utilizando la expresión «declaración-observación», en lugar de «proposición experimental», para designar una declaración «que registra una observación real o posible». En esta versión, además, el principio estriba en que una declaración es verificable y, por consiguiente, significativa, si alguna declaración-observación puede deducirse de ella en conjunción con otras determinadas premisas, sin ser deducible de esas otras premisas solamente.

Digo de este criterio que «parece bastante liberal», pero, en realidad, es incluso demasiado liberal, pues admite significaciones en toda declaración, cualquiera que sea. Porque, dada una declaración «*S*» y una declaración-observación «*O*», «*O*» se sigue de «*S*» y de «si *S* luego *O*», sin seguirse de «si *S* luego *O*» solamente. Así, las declaraciones «el Absoluto es perezoso» y «si el Absoluto es perezoso, esto es blanco» implican conjuntamente la declaración-observación «esto es blanco», y como «esto es blanco» no se sigue de ninguna de esas premisas, ambas satisfacen mi criterio de significación. Además, esto convendría a cualquier otra expresión absurda que se colocase, como un ejemplo, en lugar de «el Absoluto es pere-

zoso», sólo a condición de que tenga la forma gramatical de una frase indicativa. Pero un criterio de significación que permite tal amplitud es, evidentemente, inaceptable.[5]

Puede señalarse que la misma objeción se aplica a la propuesta de que considerásemos la posibilidad de falsificación como criterio nuestro. Porque, dada una declaración «*S*» y una declaración-observación «*O*», «*O*» será incompatible con la conjunción de «*S*» y «si *S* luego no *O*». En realidad, podríamos salvar la dificultad, en uno y otro caso, excluyendo la estipulación acerca de las otras premisas. Pero como esto implicaría la exclusión de todas las proposiciones hipotéticas de la clase de las empíricas, nos libraríamos de hacer nuestros criterios demasiado liberales sólo a costa de hacerlos demasiado rigurosos.

Otra dificultad que yo descuidé en mi intento original de formular el principio de verificación es la de que la mayoría de las proposiciones empíricas son, en cierta medida, vagas. De modo que, tal como he señalado en otra parte,[6] lo que se requiere para verificar una declaración acerca de una cosa material nunca es la presencia de precisamente éste o precisamente aquel contenido sensorial, sino solamente la presencia de uno u otro de los contenidos sensoriales que caen dentro de un orden claramente indefinido. En realidad, ponemos a prueba toda declaración de esta clase, haciendo observaciones que consisten en la presencia de especiales contenidos sensoriales; pero, por cada prueba que realmente llevamos a cabo, hay siempre un número indefinido de otras pruebas, diferentes en cierta medida, tanto en lo que se refiere a sus condiciones como a sus resultados, que habrían servido para el mismo propósito. Y esto significa que nunca hay un determinado conjunto de declaraciones-observación de las que verdaderamente pueda decirse que, de un modo preciso, se hallan implicadas por toda declaración dada acerca de una cosa material.

Sin embargo, cualquier declaración acerca de una

5. Véase I. Berlin, «Verifiability in Principle», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XXXIX.

6. *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 240-1.

cosa material es realmente verificada sólo mediante la presencia de algún contenido sensorial y, en consecuencia, mediante la verdad de alguna declaración-observación; y de esto se sigue que toda declaración significante acerca de una cosa material puede ser representada como implicando una disyunción de declaraciones-observación, aunque los términos de esta disyunción, al ser infinitos, no pueden ser enumerados en detalle. Por consiguiente, no creo que tengamos necesidad de preocuparnos por el inconveniente de la vaguedad, siempre que se entienda que, cuando hablamos de la «implicación» de declaraciones-observación, lo que estamos considerando deducible de las premisas en cuestión no es una determinada declaración-observación, sino sólo una u otra de un conjunto de tales declaraciones, donde la característica determinante del conjunto es la de que todos sus miembros se refieren a contenidos sensoriales que caen dentro de un cierto orden especificable.

La objeción más seria sigue siendo la de que mi criterio, tal como está, admite significación a toda declaración indicativa, cualquiera que sea. Para resolver esto, introduciré la siguiente corrección. Yo propongo decir que una declaración es directamente verificable, si es o una declaración-observación en sí misma, o si es tal que, en conjunción con una o más declaraciones-observación implica, por lo menos, una declaración-observación que no sea deducible de estas otras premisas solas; y propongo decir que una declaración es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primera, que en conjunción con otras determinadas premisas implique una o más declaraciones directamente verificables, que no sean deducibles de estas otras premisas solas; y segunda, que estas otras premisas no incluyan ninguna declaración que no sea ni analítica, ni directamente verificable, ni susceptible de ser independientemente establecida como indirectamente verificable, como necesitado de una declaración literalmente significante que no sea analítica, que podría ser directa o indirectamente verificable, en el sentido precedente.

Puede advertirse que, al dar cuenta de las condiciones en que una declaración debe ser considerada indirectamente verificable, he señalado explícitamente como requisito que «las otras premisas» puedan incluir decla-

raciones analíticas; y mi razón para hacer esto es la de que, de este modo, pretendo tener en cuenta el caso de las teorías científicas que se expresan en términos que, por sí mismos, no designan nada observable. Porque, mientras las declaraciones que contienen esos términos no parece que describan nada que alguien haya podido observar nunca, puede habilitarse un «diccionario» mediante el cual puedan transformarse en declaraciones que sean verificables; y las declaraciones que constituyen el diccionario pueden ser consideradas como analíticas. Si esto no fuera así, no habría diferencia entre tales teorías científicas y las que yo desecharía como metafísicas; pero yo considero que lo característico de la metafísica, en mi concepto un tanto peyorativo del término, es no sólo que sus declaraciones no describen nada que sea susceptible, ni siquiera en principio, de ser observado, sino también que no existe diccionario alguno mediante el cual puedan transformarse en declaraciones que sean directa o indirectamente verificables.

Las declaraciones metafísicas, en mi concepto del término, son excluidas también por el principio empírico, más antiguo, de que ninguna declaración es literalmente significante, a menos que describa lo que podría ser experimentado, sobre la base de que el criterio de lo que podría ser experimentado es que sería algo del mismo género que realmente ha sido experimentado.[7] Pero, aparte de su falta de precisión, este principio empírico tiene, a mi parecer, el defecto de imponer una condición demasiado rígida a la forma de las teorías científicas; porque parecería implicar que fuese ilegítimo introducir ningún término que por sí mismo no designase algo observable. Por otra parte, el principio de verificación es, como he tratado de demostrar, más liberal a este respecto, y, visto el uso que realmente se hace de las teorías

7. Cf. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 91: «Toda proposición que podamos comprender debe estar compuesta, enteramente, de constituyentes con los que estemos familiarizados.» Y, si le interpreto correctamente, esto es lo que el Profesor W. T. Stace piensa cuando habla de un «Principio de Géneros Observables». Véase su «Positivism», *Mind*, 1944. Stace arguye que el principio de verificación «se basa en» el principio de los géneros observables, pero esto es un error. Es verdad que toda declaración considerada significante por el principio de los géneros observables lo es también por el principio de verificación, pero la inversa no es válida.

científicas que el otro no admitiría, yo creo que debe preferirse el criterio más liberal.

A veces mis críticos han supuesto que yo considero que el principio de verificación implica que ninguna declaración puede constituir evidencia para otra, a menos que sea parte de su significación, pero no es así. Por ejemplo, para utilizar una sencilla ilustración, la declaración de que tengo sangre sobre mi ropa puede, en determinadas circunstancias, confirmar la hipótesis de que he cometido un crimen, pero no es parte de la significación de la declaración de que he cometido un crimen el que yo tenga sangre sobre mi ropa, ni, a mi entender, el principio de verificación implica que lo sea. Porque una declaración determinada puede constituir evidencia para otra, y, sin embargo, no expresar por sí misma una condición necesaria de la verdad de esta otra declaración, ni pertenecer a ningún conjunto de declaraciones que determine un orden dentro del cual se inscriba tal condición necesaria; y es sólo en estos casos cuando el principio de verificación permite la conclusión de que la declaración propuesta es parte de la significación de la otra. Por lo tanto, del hecho de que sólo mediante la realización de determinada observación puede ser directamente verificada cualquier declaración acerca de una cosa material, se sigue, de acuerdo con el principio de verificación, que toda declaración de esa clase contiene alguna declaración-observación u otra como parte de su significación, y se sigue también que, si bien su generalidad puede impedir que todo conjunto finito de declaraciones-observación agote su significado, no contiene nada como parte de su significación que no pueda ser representado como una declaración-observación; pero puede haber también muchas declaraciones-observación que se refieran a su verdad o falsedad, sin ser parte de su significación, en absoluto. Además, una persona que afirme la existencia de una divinidad puede tratar de apoyar su tesis apelando a hechos de experiencia religiosa; pero de esto no se sigue que la significación real de su declaración se halle contenida totalmente en las proposiciones con que se describen esas experiencias religiosas. Porque puede haber otros hechos empíricos que él considere pertinentes también; y es posible que las descripciones de estos otros hechos empíricos sean con-

sideradas como descripciones que contienen la significación real de su declaración más correctamente que las descripciones de las experiencias religiosas. Al mismo tiempo, si se acepta el principio de verificación, hay que sostener que su declaración no tiene más significación real que la contenida en alguna, por lo menos, de las adecuadas proposiciones empíricas; y que si se interpretase de tal modo que ninguna experiencia posible llegase a verificarla, no tiene ninguna significación real, en absoluto.

Al adelantar el principio de verificación como un criterio de significación, no descuido el hecho de que la palabra «significación» es utilizada, generalmente, en una variedad de sentidos, y no pretendo negar que, en algunos de esos sentidos, puede decirse correctamente que una declaración es significante, incluso aunque no sea ni analítica ni empíricamente verificable. De todos modos yo diría que habría, por lo menos, un empleo adecuado de la palabra «significación» en el que sería incorrecto decir que una declaración era significante, a menos que satisficiese el principio de verificación; y, tal vez tendenciosamente, yo he utilizado la expresión «significativa literal» para distinguir ese empleo de los otros, mientras aplico la expresión «significación real» al caso de las declaraciones que satisfacen mi criterio sin ser analíticas. Además, sugiero que sólo si es literalmente significante, en este sentido puede decirse correctamente que una declaración es o verdadera o falsa. De modo que, si bien deseo que el principio de verificación en sí mismo sea considerado no como una hipótesis empírica,[8] sino como una definición, no debe suponerse que sea totalmente arbitrario. En realidad, permite a cualquiera adoptar un criterio de significación distinto y producir así una definición alternativa que muy bien puede corresponder a una de las formas en que generalmente se emplea la palabra «significación». Y si una declaración satisficiese tal criterio, hay, sin duda, algún uso adecuado de la palabra «conocimiento» en el que podría ser comprendida. Sin embargo, yo creo que, a menos que

8. Tanto el Dr. A. C. Ewing, «Meaninglessness», *Mind*, 1937, pp. 347-64, como Stace, *op. cit.*, consideran que es una hipótesis empírica.

satisfaga el principio de verificación, no podría ser comprendida en el sentido en que habitualmente son comprendidas las hipótesis científicas o las declaraciones de sentido común. En todo caso, confieso que ahora me parece improbable que ningún metafísico acceda a una reivindicación de este género; y, aunque yo siga defendiendo el empleo del criterio de verificabilidad como un principio metodológico, comprendo que, para la efectiva eliminación de la metafísica, necesita apoyarse en análisis detallados de argumentos metafísicos peculiares.

Los «a priori»

Al decir que la certidumbre de las proposiciones *a priori* depende del hecho de que son tautologías, utilizo la palabra «tautología» de tal modo que puede decirse que una proposición es una tautología si es analítica; y sostengo que una proposición es analítica si es verdadera sólo en virtud de la significación de sus símbolos constituyentes, y no puede, por lo tanto, ser ni confirmada ni refutada por ningún hecho de la experiencia. En realidad, se ha sugerido [9] que mi tratamiento de las proposiciones *a priori* las convierte en una sub-clase de las proposiciones empíricas. Porque, a veces, parece que afirmo que describen la forma en que se emplean determinados símbolos, y es, indudablemente, un hecho empírico que la gente emplea símbolos en las formas en que ellas lo hacen. Pero no es ésta la posición que yo quiero adoptar; ni creo que esté comprometido a ello. Porque, aunque digo que la validez de las proposiciones *a priori* depende de ciertos hechos en torno al empleo verbal, no creo que esto sea equivalente a decir que describen esos hechos en el sentido en que las proposiciones empíricas pueden describir los hechos que las verifican; y, realmente, yo sostengo que, en este sentido, no describen hecho alguno, en absoluto. Al mismo tiempo concedo que la utilidad de las proposiciones *a priori* se funda tanto en el hecho empírico de que ciertos símbo-

9. Por ejemplo, por el Profesor C. D. Broad, «Are these Synthetic *a priori* Truths». *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XV.

los son empleados del mismo modo que ellas, como en el hecho empírico de que los símbolos en cuestión se aplican, con éxito, a nuestra experiencia; y, en el capítulo IV de este libro, trato de demostrar cómo esto es así.

De igual modo que es un error identificar las proposiciones *a priori* con proposiciones empíricas en torno al lenguaje, ahora creo que es un error decir que son, por sí mismas, normas lingüísticas.[10] Porque, aparte del hecho de que de ellas puede decirse correctamente que son verdaderas, lo que no ocurre con las normas lingüísticas, se distinguen también porque son necesarias, mientras que las normas lingüísticas son arbitrarias. Al mismo tiempo, si son necesarias es sólo porque se presuponen las normas lingüísticas adecuadas. Así, es un hecho contingente, empírico, que la palabra «earlier» (temprano) es utilizada en inglés para significar temprano, y es una norma del lenguaje arbitraria, aunque conveniente, que palabras que significan relaciones temporales son utilizadas transitivamente; pero, dada esta norma, la proposición de que si A es más temprano que B y B es más temprano que C, A es más temprano que C se convierte en una verdad necesaria. De un modo semejante, en el sistema de lógica de Russell y Whitehead, es un hecho contingente, empírico, que el signo «⊃» habría recibido el significado que tiene, y las normas que regulan el empleo de este signo son convenciones, que en sí mismas no son ni verdaderas ni falsas; pero dadas esas normas, la proposición *a priori* «q. ⊃ .p ⊃ q» es necesariamente verdadera. Al ser *a priori*, esta proposición no da información alguna en el sentido corriente en que puede decirse que da información una proposición empírica ni prescribe por sí sola cómo ha de utilizarse la constante lógica «⊃». Lo que hace es elucidar el adecuado uso de esta constante; y es de este modo como es informativa.

Un argumento que se ha esgrimido contra la doctrina de que las proposiciones *a priori* de la forma «p implica q» son analíticas es el de que es posible para una proposición determinada implicar otra, sin contenerla como

---

10. Esto contradice lo que yo manifestaba en mi contribución a un simposio sobre «Truth by Convention», *Analysis*, vol. 4, núms. 2 y 3; cf. también Norman Malcolm, «Are Necessary Propositions really Verbal», *Mind*, 1940, pp. 189-203.

parte de su significación; porque se supone que esto no sería posible si la noción analítica de implicación fuese correcta.[11] Pero la respuesta a esto consiste en que la pregunta de si una proposición es parte de la significación de otra es ambigua. Si usted dice, por ejemplo —como yo creo que harían casi todos los que formulan esta objeción—, que *q* no es parte de la significación de *p* si es posible comprender *p* sin tener en cuenta *q*, entonces, evidentemente, una proposición puede implicar otra sin contenerla como parte de su significación; porque difícilmente puede afirmarse que alguien que considere un conjunto dado de proposiciones tenga que ser inmediatamente consciente de todas las que pueden implicar. Pero esto es sentar un principio del que no creo que ningún defensor de la noción analítica de implicación desee discrepar; porque es base común que el razonamiento deductivo puede llevar a conclusiones que son nuevas, en el sentido de que no habían sido percibidas previamente. Pero si esto es admitido por quienes dicen que las proposiciones de la forma «*p* implica *q*» son analíticas, ¿cómo pueden decir también que si *p* implica *q* la significación de *q* está contenida en la de *p*? La respuesta consiste en que están empleando un criterio de significación, sea el principio de verificación u otro, del cual se sigue que cuando una proposición implica otra la significación de la segunda está contenida en la de la primera. En otras palabras, determinan la significación de una proposición mediante la consideración de lo que implica; y éste es, a mi parecer, un procedimiento perfectamente legítimo.[12] Si se acepta este procedimiento, la proposición de que, si *p* implica *q*, la significación de *q* está contenida en la de *p* se hace analítica; y por lo tanto, no debe ser refutada por determinados hechos psicológicos, tales como aquellos con que cuentan los críticos de esta noción. Al mismo tiempo, a esto puede objetarse, evidentemente, que no nos da mucha información acerca de la naturaleza de la implicación; porque, si bien nos

11. Véase A. C. Ewing, «The Linguistic Theory of *a priori* Propositions», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940; cf. también Profesor G. E. Moore, «A Reply to My Critics», *The Philosophy of G. E. Moore*, pp. 575-6, y Profesor E. Nagel, en su crítica de *The Philosophy of G. E. Moore*, *Mind*, 1944, p. 64.

12. Cf. Norman Malcolm, «The Nature of Entailment», *Mind*, 1940, pp. 333-47.

autoriza a decir que las consecuencias lógicas de una proposición son explicativas de su significación, esto es sólo porque se sobreentiende que la significación de una proposición depende de lo que implica.

Proposiciones acerca del pasado y acerca de otras inteligencias

Al decir de las proposiciones acerca del pasado que son «normas para la predicción de aquellas experiencias "históricas" de las que comúnmente se dice que las verifican», parece que yo indico que pueden, en cierto modo, ser transformadas en proposiciones acerca de experiencias presentes o futuras. Pero esto es, ciertamente, incorrecto. Las declaraciones acerca del pasado pueden ser verificables en el sentido de que, cuando se unen a otras premisas de un género adecuado, pueden implicar declaraciones-observación que no se siguen de estas otras premisas solas; pero yo no creo que la verdad de unas declaraciones-observación que se refieren al presente o al futuro sea una condición necesaria de la verdad de toda declaración acerca del pasado. Esto no quiere decir, sin embargo, que las proposiciones referentes al pasado no puedan ser analizadas en términos fenoménicos; porque pueden ser consideradas en el sentido de que implican que se habrían producido determinadas observaciones, si se hubieran cumplido determinadas condiciones. Pero el inconveniente estriba en que esas condiciones no pueden cumplirse nunca, pues requieren del observador que ocupe una posición temporal, lo que *ex hypothesi* no hace. Esta dificultad, sin embargo, no es peculiar de las proposiciones acerca del pasado; porque es verdadera también respecto a las no cumplidas condicionales acerca del presente que sus prótasis no puedan, en realidad, ser satisfechas, pues requieren del observador que ocupe una posición espacial diferente de la que realmente ocupa. Pero, como he señalado en otra parte,[13] de igual modo que es un hecho contingente que una per-

13. *The Foundations of Empirical Knowledge*, p. 167; cf. también Profesor G. Ryle, «Unverifiability by Me», *Analysis*, vol. 4, núm. 1.

sona ocupe, en un momento dado, una posición determinada en el espacio, así es un hecho contingente que esté viviendo en un tiempo determinado. Y de esto, yo concluyo que si está justificado decir que son observables acontecimientos remotos en el espacio, en principio, lo mismo puede decirse de acontecimientos situados en el pasado.

En cuanto a las experiencias de otros, confieso que no estoy seguro de que la información que se da en este libro sea correcta, pero tampoco estoy convencido de que no lo sea. En otro trabajo he discutido que, toda vez que es un hecho contingente que toda experiencia particular pertenezca a la serie de experiencias que constituye una persona dada, más bien que a otra serie que constituye otra persona distinta, hay un sentido en el que «no es lógicamente inconcebible que yo tenga una experiencia que, en realidad, pertenezca a otra persona»; y de esto yo infería que el uso del «argumento de analogía» podría, después de todo, estar justificado.[14] Más recientemente, sin embargo, he llegado a pensar que este razonamiento es muy dudoso. Porque, mientras es posible imaginar circunstancias en las que podríamos encontrarlo conveniente para decir de dos personas diferentes que se han apropiado la misma experiencia, el hecho es que, de acuerdo con nuestra costumbre actual, es una proposición necesaria que no lo hacen; y, como esto es así, temo que el argumento de analogía continúe expuesto a las objeciones que contra él se formulan en este libro. Por consiguiente, me inclino a volver a una interpretación «behaviourista» de las proposiciones acerca de las experiencias de los otros. Pero reconozco que esto tiene un aire de paradoja que me impide confiar plenamente en que sea verdadero.[15]

La teoría emotiva de los valores

La teoría emotiva de los valores, desarrollada en el capítulo VI de este libro, ha provocado una buena cantidad

14. *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 168-70.

15. Mi confianza en ello se ha visto un tanto reforzada por la interesante serie de artículos de John Wisdom sobre «Other Minds», *Mind*, 1940-43. Pero no estoy seguro de que éste sea el efecto que él intentaba que produjesen.

de críticas; pero yo considero que estas críticas se han dirigido más frecuentemente contra los principios positivistas de los que se ha supuesto que dependía la teoría, que contra la teoría misma.[16] Ahora bien, no niego que al adelantar esta teoría yo estaba interesado en el mantenimiento de la consistencia general de mi posición; pero ésa no es la única teoría ética que podría satisfacer este requerimiento, ni implica, realmente, ninguna de las declaraciones no éticas que forman el resto de mi argumento. Por consiguiente, aun cuando pudiera demostrarse la invalidez de esas otras declaraciones, esto no refutaría, por sí solo, el análisis emotivo de los juicios éticos; y, en efecto, creo que este análisis es válido por sí mismo.

Dicho esto, debo reconocer que la teoría está presentada aquí de un modo muy sumario, y que necesita apoyarse en análisis de juicios éticos específicos, más detallados que los que yo pretendo dar.[17] De modo que, entre otras cosas, no alcancé a exponer el principio de que los objetos comunes de la aprobación o desaprobación moral no son acciones particulares tanto como clases de acciones; con esto quiero decir que si una acción es clasificada como acertada o errónea, o buena o mala, como puede ocurrir, es porque se considera que es una acción de un tipo determinado. Y este punto me parece importante, porque considero que lo que parece un juicio ético es, muy frecuentemente, una clasificación factual de una acción como perteneciente a una determinada clase de acciones, que suelen suscitar una cierta actitud moral en el que habla. Así, un hombre que sea un convencido positivista, al llamar acertada a una acción puede querer decir, simplemente, que tiende a promover, o, más probablemente, que es de la clase de acciones que tienden a promover la felicidad general; y, en este caso, la validez de su declaración se convierte en un hecho empírico. De

16. Cf. Sir W. David Ross, *The Foundations of Ethics*, pp. 30-41.

17. Creo que esta deficiencia ha sido probada por C. L. Stevenson en su libro, *Ethics and Language*, pero el libro se ha publicado en América y todavía no me ha sido posible obtenerlo. Hay una recensión del mismo, por Austin Duncan-Jones, en *Mind*, octubre, 1945, y una buena indicación de la línea de argumentación de Stevenson puede encontrarse en sus artículos sobre «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, 1937, «Ethical Judgements and Avoidability», *Mind*, 1938, y «Persuasive Definitions», *Mind*, 1938.

igual modo, un hombre que base su ética en sus puntos de vista religiosos, al llamar acertada o errónea a una acción puede querer decir, realmente, que es de la clase de acciones que están ordenadas o prohibidas por determinada autoridad eclesiástica; y esto puede también verificarse empíricamente. Ahora bien, en estos casos, la forma de las palabras mediante las cuales se expresa la declaración factual es la misma que se emplearía para expresar una declaración normativa; y esto puede explicar, en cierta medida, por qué declaraciones que son reconocidas como normativas son consideradas a menudo, sin embargo, como factuales. Además, una gran cantidad de declaraciones éticas contienen, como un elemento factual, alguna descripción de la acción, o de la situación, a la cual se aplica el término ético en cuestión. Pero, aunque pueda haber un determinado número de casos en los que este término debe ser comprendido descriptivamente, no creo que esto sea siempre así. Considero que hay muchas declaraciones en las que un término ético se emplea de un modo puramente normativo, y a declaraciones de este género es a las que pretende aplicarse la teoría emotiva de la ética.

La objeción de que si la teoría emotiva fuese correcta sería imposible para una persona contradecir a otra sobre una cuestión de valor se resuelve aquí respondiendo que lo que parecen disputas acerca de cuestiones de valor son, en realidad, disputas acerca de cuestiones de hecho. Pero quisiera dejar claro que de esto no se sigue que dos personas no puedan discrepar profundamente acerca de una cuestión de valor, o que sea inútil para ellas el pretender convencerse mutuamente. Porque una consideración de cualquier disputa acerca de una cuestión de gusto demostrará que puede haber discrepancia sin contradicción formal, y que para alterar las opiniones de otro hombre, en el sentido de inducirle a cambiar de actitud, no es necesario contradecir nada de lo que él afirma. De manera que, si alguien desea influir en otra persona de modo que oriente sus sentimientos hacia un punto dado, en consonancia con los propios, hay varias formas de proceder. Por ejemplo se puede llamar su atención hacia determinados hechos que se supone que él ha descuidado; y, según he señalado ya, creo que muchas de las que pasan por discusiones éti-

cas son procedimientos de este tipo. Pero también es posible influir en los otros mediante una conveniente elección del lenguaje emotivo; y ésta es la justificación práctica del uso de expresiones normativas de valor. Al mismo tiempo, debe admitirse que si la otra persona persiste en mantener su actitud contraria, pero sin disputar ninguno de los hechos pertinentes, se ha alcanzado un punto en el que la discusión no puede prolongarse. Y, en este caso, no tiene sentido preguntar cuál de los puntos de vista en conflicto es el verdadero. Porque, como la expresión de un juicio de valor no es una proposición, la cuestión de la verdad o la falsedad no se plantea aquí.

La naturaleza del análisis filosófico

Al citar la teoría de las descripciones de Bertrand Russell como un espécimen de análisis filosófico, cometí, desgraciadamente, un error en mi exposición de la teoría. Porque, habiendo considerado el conocido ejemplo de «El autor de *Waverley* fue Scotch», dije que era equivalente a «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona fue Scotch». Pero, como la Profesora Stebbing señalaba en su recensión de este libro, «si la palabra "esa" es utilizada referencialmente, entonces "esa persona fue Scotch" es equivalente a la totalidad del original», y si es utilizada demostrativamente, entonces la expresión definidora «no es una traducción del original».[18] La versión dada, a veces, por el propio Russell[19] es la de que «El autor de *Waverley* fue Scotch» es equivalente a una conjunción de las tres proposiciones «Al menos una persona escribió *Waverley*», «A lo sumo una persona escribió *Waverley*», y «*Cualquiera que escribiese Waverley* fue Scotch». Sin embargo, el Profesor Moore ha señalado[20] que si las palabras «cualquiera que escribiese *Waverley*» son entendidas «del modo más natural», la primera de estas proposiciones es superflua,

18. *Mind*, 1936, p. 358.
19. Por ejemplo, en su *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 172-80.
20. En un artículo sobre «Russell's Theory of Descriptions», *The Philosophy of Bertrand Russell*, ver especialmente pp. 197-89.

pues arguye que parte de lo que ordinariamente se significaría diciendo que cualquiera que escribiese *Waverley* fue Scotch es que alguien escribió *Waverley*. En consecuencia, él sugiere que la proposición que Russell pretendía expresar mediante las palabras «cualquiera que escribiese *Waverley* fue Scotch» es «una proposición que puede ser expresada más claramente mediante las palabras "Nunca hubo una persona que escribiese *Waverley*, excepto Scotch"». Y ni aun así piensa que la transposición propuesta sea correcta, pues objeta que decir de alguien que es el autor de una obra no implica decir que la escribió, toda vez que, si la ha compuesto sin escribirla realmente, podría también ser llamado su autor, con toda propiedad. A esto replicó Russell que fue «la inevitable vaguedad y ambigüedad de todo lenguaje usado para fines cotidianos» lo que le llevó a emplear un lenguaje artificial simbólico en *Principia Mathematica*, y que es en las definiciones dadas en *Principia Mathematica* en las que consiste la totalidad de su teoría de las descripciones.[21] Pero yo creo que, al decir esto, es injusto consigo mismo, porque me parece que uno de los grandes méritos de su teoría de las descripciones es el de que arroja luz sobre el empleo de una determinada clase de expresiones del lenguaje corriente, y que éste es un punto de importancia filosófica. Porque, al demostrar que expresiones como «el actual Rey de Francia» no operan como nombres, la teoría expone la falacia que ha inducido a los filósofos a creer en «entidades subsistentes». De modo que, si bien es lamentable que el ejemplo más frecuentemente elegido para ilustrar la teoría contenga una pequeña inexactitud, no creo que esto afecte seriamente a su valor, incluso en su aplicación al lenguaje cotidiano. Porque, como señalo en este libro, el objeto de analizar «El autor de *Waverley* fue Scotch» no es, precisamente, el de obtener una exacta transposición de esta frase particular, sino el de elucidar el uso de toda una clase de expresiones, de las que «el autor de *Waverley*» sirve, simplemente, como un ejemplo típico.

Un error más serio que el de mi equivocada transposición de «El autor de *Waverley* fue Scotch» fue mi suposi-

21. «Reply to Criticisms», *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 690.

ción de que el análisis filosófico consistía, principalmente, en la provisión de «definiciones en uso». Es cierto que, en realidad, lo que yo describo como análisis filosófico es, en gran medida, una especie de exposición de las interrelaciones de diferentes tipos de proposiciones;[22] pero los casos en que este proceso facilita, realmente, un conjunto de definiciones son la excepción, más bien que la regla. De modo que podría pensarse que el problema de demostrar cómo las declaraciones acerca de las cosas materiales están relacionadas con declaraciones-observación, que es, en efecto, el problema tradicional de la percepción, requiere para su solución que se indique un método que permita trasladar las declaraciones acerca de cosas materiales a declaraciones-observación, y, en consecuencia, suministrar lo que podría considerarse como una definición de una cosa material. Pero, en realidad, esto es imposible; porque, según he señalado ya, ningún conjunto finito de declaraciones-observación es siempre equivalente a una declaración acerca de una cosa material. Lo que puede hacerse, sin embargo, es construir un esquema que demuestre qué clase de relaciones deben prevalecer entre contenidos sensoriales para que sea verdadero, en cada caso dado, que una cosa material existe: y, aunque no puede decirse, hablando con propiedad, que este proceso facilite una definición, tiene la virtud de demostrar cómo un tipo de declaraciones se relaciona con el otro.[23] Del mismo modo, en el campo de la filosofía política, es probable que no puedan trasladarse declaraciones en el plano político a declaraciones acerca de las personas individuales, porque, si bien lo que se dice acerca de un Estado, por ejemplo, ha de verificarse sólo mediante el comportamiento de determinados individuos, tal declaración es, generalmente, indefinida, de modo que impide a todo conjunto particular de declaraciones acerca del comportamiento de los individuos ser exactamente equivalente a ella. Pero también aquí es posible indicar qué tipos de

22. G. Rye, *Philosophical Arguments*, lección inaugural dictada ante la Universidad de Oxford, 1945.

23. Véase *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 243-63; y R. B. Braithwaite, «Propositions about Material Objects», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXVIII.

relaciones deben prevalecer entre las personas individuales para que las declaraciones políticas en cuestión sean verdaderas: de modo que aun cuando no se alcancen definiciones reales, la significación de las declaraciones políticas es adecuadamente aclarada.

En casos como éstos, se llega, realmente, a algo que se acerca a una definición en uso, pero hay otros casos de análisis filosófico en los que ni se facilita ni se busca nada que se acerque siquiera a una definición. Por eso, cuando el Profesor Moore sugiere que decir que «la existencia no es un predicado» puede ser un modo de decir que «hay una diferencia muy importante entre el modo en que se emplea "existen" en una frase como "Existen tigres amaestrados" y el modo en que se emplea "rugen" en "Los tigres amaestrados rugen"», no desarrolla su punto de vista dando normas para la traslación de un conjunto de frases al otro. Lo que hace es señalar que mientras tiene un perfecto sentido decir «Todos los tigres amaestrados rugen», no tendría sentido decir «Todos los tigres amaestrados existen» o «La mayoría de los tigres amaestrados existen».[24] Ahora bien, esto puede parecer un punto más bien trivial para que él lo señale, pero, en realidad, es filosóficamente esclarecedor. Porque es precisamente la aceptación de que la existencia es un predicado lo que da validez al «argumento ontológico»; y se supone que el argumento ontológico demuestra la existencia de un Dios. Por consiguiente, Moore, al señalar una peculiaridad en el empleo de la palabra «existen», contribuye a defendernos de una grave falacia; de modo que su procedimiento, aunque distinto del que Russell sigue en su teoría de las descripciones, tiende a alcanzar el mismo fin filosófico.[25]

En este libro, sostengo que no corresponde al campo de la filosofía el justificar nuestras creencias científicas o de sentido común, porque su validez es una cuestión

---

24. G. E. Moore, «Is Existence a Predicate?», *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1936. Yo he hecho uso de la misma ilustración en mi ensayo sobre «Does Philosophy analyse Common Sense?», Simposio con A. E. Duncan-Jones, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1937.

25. No quiero decir que Moore esté únicamente —ni siquiera principalmente— interesado en refutar el argumento ontológico. Pero creo que su razonamiento consigue esto, aunque no esto sólo. De igual modo, la «teoría de las descripciones» de Russell tiene otras utilidades, además de liberarnos de las «entidades subsistentes».

empírica que no puede ser establecida por medios *a priori*. Al mismo tiempo, la cuestión de lo que constituye tal justificación es filosófica, como demuestra la existencia del «problema de la inducción». También aquí, lo que se requiere no es, necesariamente, una definición. Pues, si bien yo creo que los problemas relacionados con la inducción pueden reducirse a la cuestión de lo que se significa al decir que una proposición es evidencia suficiente para otra, dudo de que el modo de responder a esto sea el de construir una definición formal de «evidencia». A mi parecer, lo que se necesita, sobre todo, es un análisis del método científico, y, aunque fuese posible expresar los resultados de este análisis en forma de definiciones, esto no sería un logro de primera importancia. Y aquí puedo añadir que la reducción de la filosofía al análisis no ha de ser incompatible con la noción de que su función consiste en sacar a luz «las presuposiciones de la ciencia». Porque, si tales presuposiciones existen, puede, sin duda, demostrarse que se hallan lógicamente implicadas en las aplicaciones del método científico o en el uso de ciertos términos científicos.

Los positivistas de la escuela vienesa solían decir que la función de la filosofía no consistía en presentar un conjunto especial de proposiciones «filosóficas», sino en esclarecer otras proposiciones; y esta declaración tiene, por lo menos, el mérito de expresar el punto de vista de que la filosofía no es una fuente de verdad especulativa. Sin embargo, yo creo ahora que es incorrecto decir que no hay proposiciones filosóficas. Porque, sean verdaderas o falsas, las proposiciones que se expresan en un libro como éste se inscriben dentro de una categoría especial; y como son de la clase de proposiciones que los filósofos afirman o niegan, no veo por qué no habían de llamarse filosóficas. Decir de ellas que son, de algún sentido, proposiciones acerca del uso de las palabras, es, a mi parecer, correcto, pero también inadecuado; porque, ciertamente, no toda declaración acerca del uso de las palabras es filosófica.[26]

---

26. Véase «Does Philosophy analyse Common Sense?» y el ensayo de Duncan-Jones sobre el mismo tema, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1937; cf. también John Wisdom, «Metaphysics and Verification», *Mind*, 1938, y «Philosophy, Anxiety and Novelty», *Mind*, 1944.

Así, un lexicógrafo también trata de dar información acerca del uso de las palabras, pero el filósofo se diferencia de él en que está interesado, según he procurado indicar, no en el uso de expresiones particulares, sino en clases de expresiones, y, mientras las proposiciones del lexicógrafo son empíricas, las proposiciones filosóficas, si son verdaderas, son, generalmente, analíticas.[27] Por lo demás, no puedo encontrar mejor modo de explicar mi concepción de la filosofía que mediante la referencia a ejemplos, y uno de esos ejemplos es el tema de este libro.

A. J. AYER

Wadham College, Oxford.
Enero, 1946.

27. He introducido la palabra calificadora «generalmente», porque creo que algunas proposiciones empíricas, tales como las que aparecen en las historias de la filosofía, pueden ser consideradas como filosóficas. Y los filósofos emplean proposiciones empíricas como ejemplos, para servir a fines filosóficos. Pero, siempre que no sean simplemente históricas, creo que las verdades que pueden descubrirse mediante métodos filosóficos son analíticas. Al mismo tiempo, añadiría que la tarea del filósofo, como el Profesor Ryle me ha señalado, es más bien la de «resolver puzzles» que la de descubrir verdades.

Prólogo

Los puntos de vista que se formulan en este tratado proceden de las doctrinas de Bertrand Russell y de Wittgenstein que son, a su vez, el resultado lógico del empirismo de Berkeley y de David Hume. Como Hume, divido todas las proposiciones auténticas en dos clases: las que, en su terminología, conciernen a las «relaciones de las ideas», y las que conciernen a las «realidades». La primera clase comprende las proposiciones *a priori* de la lógica y de la matemática pura, y yo admito que éstas son necesarias y ciertas sólo porque son analíticas. Esto es, sostengo que la razón por la cual estas proposiciones no pueden ser refutadas por la experiencia es la de que no hacen ninguna afirmación acerca del mundo empírico, sino que simplemente registran nuestra determinación de utilizar símbolos de un modo determinado. Por otra parte, sostengo que las proposiciones relativas a realidades empíricas son hipótesis, que pueden ser probables, pero nunca ciertas. Y, al dar una información del método de su comprobación, pretendo haber explicado también la naturaleza de la verdad.

Para probar si una frase expresa una hipótesis empírica auténtica, adopto lo que *podríamos* llamar un principio de verificación modificado. Porque, de una hipótesis empírica, yo exijo, no que, en realidad, sea concluyentemente verificable, sino que alguna experiencia sensorial posible sea adecuada a la determinación de su verdad o de su falsedad. Si una proposición putativa no logra satisfacer este principio, y no es una tautología, entonces sostengo que es metafísica, y que, al ser metafísica, no es verdadera ni falsa, sino literalmente carente de sentido. Se encontrará que mucho de lo que generalmente pasa por filosofía es metafísico de acuerdo con este criterio, y, en particular, que no puede afirmarse de un modo terminante que haya un mundo de valores no empírico, o que los hombres tengan almas inmortales, o que haya un Dios trascendente.

En cuanto a las proposiciones de la filosofía propiamente dichas, se ha sostenido que son lingüísticamente necesarias, y, por lo tanto, analíticas. Y respecto a la relación de filosofía y ciencia empírica, está demostrado que el filósofo no se encuentra en una posición que le permita suministrar verdades especulativas, que, si así fuese, competirían con las hipótesis de la ciencia, ni tampoco formar juicios *a priori* sobre la validez de las teorías científicas, sino que su función es la de aclarar las proposiciones científicas, poniendo de manifiesto sus relaciones lógicas y definiendo los símbolos que en ellas aparecen. Por consiguiente, sostengo que no hay nada en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de «escuelas» filosóficas en conflicto. Y pretendo comprobar esto facilitando una solución definitiva de los problemas que han sido las principales fuentes de controversia entre los filósofos, en el pasado.

El punto de vista de que la labor del filósofo es una actividad de análisis está asociado en Inglaterra con la obra de G. E. Moore y de sus discípulos. Pero, aunque he aprendido mucho del Profesor Moore, tengo razones para creer que él y sus seguidores no están dispuestos a adoptar un fenomenalismo tan completo como el que adopto, y que mantienen un punto de vista muy distinto de la naturaleza del análisis filosófico. Los filósofos con quienes estoy en el más perfecto acuerdo son los que componen el «círculo vienés», bajo la dirección de Moritz Schlick, y que son conocidos, generalmente, como positivistas lógicos. Y, entre ellos, me declaro deudor, sobre todo, de Rudolf Carnap. Además, quiero reconocer lo que debo a Gilbert Ryle, mi primer tutor en filosofía, y a Isaiah Berlin, que ha discutido conmigo cada punto del tema de este tratado, y me ha hecho muchas sugestiones valiosas, aunque ambos están disconformes con mucho de lo que afirmo. Y debo también expresar mi agradecimiento a J. R. M. Willis, por su corrección de las pruebas.

A. J. AYER

11 Foubert's Place,
Londres.
Julio, 1935

I

La eliminación de la metafísica

Objetivo y método de la filosofía.
Refutación de la tesis metafísica
de que la filosofía nos proporciona
el conocimiento de una realidad trascendente

Las tradicionales disputas de los filósofos son, en su mayoría, tan injustificables como infructuosas. El modo más seguro de terminarlas consiste en establecer incuestionablemente cuáles podrían ser el objetivo y el método de una investigación filosófica. Y éste no es, en modo alguno, un trabajo tan difícil como la historia de la filosofía nos induce a suponer. Porque si hay algunas preguntas cuya respuesta deja la ciencia a la filosofía, un correcto proceso de eliminación debe conducirnos a su descubrimiento.

Podemos comenzar por la crítica de la tesis metafísica de que la filosofía nos proporciona el conocimiento de una realidad que trasciende el mundo de la ciencia y del sentido común. Más adelante, cuando procedamos a definir la metafísica y a dar razón de su existencia, encontraremos que es posible ser un metafísico sin creer en una realidad trascendente; veremos que muchas expresiones metafísicas son debidas a la comisión de errores lógicos, más bien que a un deseo consciente, por parte de sus autores, de ir más allá de los límites de la experiencia. Pero nos conviene tener en cuenta el caso de los que creen que es posible alcanzar un conocimiento de una realidad trascendente, como punto de partida para nuestra discusión. Luego se verá que los argumentos que empleamos para refutarles son de aplicación al conjunto de la metafísica.

Un modo de atacar a un metafísico que afirmase tener conocimiento de una realidad que trascendiese el mun-

do fenoménico sería el de investigar de qué premisas estaban deducidas sus proposiciones. ¿No tiene él que comenzar, al igual que los demás hombres, por la evidencia de sus sentidos? Y, si es así, ¿qué proceso válido de razonamiento puede llevarle a la concepción de una realidad trascendente? Sin duda alguna, de premisas empíricas no puede, legítimamente, inferirse nada concerniente a las propiedades, ni siquiera a la existencia de algo supra-empírico. Pero esta objeción se resolvería mediante la negación, por parte del metafísico, de que sus afirmaciones estaban basadas, fundamentalmente, sobre la evidencia de los sentidos. Diría que él está dotado de una facultad de intuición intelectual que le permite conocer hechos que no podrían ser conocidos por medio de la experiencia sensorial. Y, aun cuando demostrarse que se apoya en premisas empíricas y que, por lo tanto, su especulación sobre un mundo no empírico está lógicamente injustificada, no se seguiría que sus afirmaciones concernientes a un mundo no empírico no pudieran ser verdaderas. Porque el hecho de que una conclusión no se siga de su premisa putativa no es suficiente para demostrar que es falsa. Por lo tanto, no se puede desechar un sistema de metafísica trascendente sólo mediante la crítica del modo en que llega a constituirse. Lo que se requiere es, más bien, una crítica de la naturaleza de las declaraciones reales que lo abarcan. Y ésta es, efectivamente, la línea de razonamiento que vamos a seguir. Porque mantendremos que ninguna declaración referida a una «realidad» que trascienda los límites de toda posible experiencia sensorial pueda tener ninguna significación literal; de lo cual debe seguirse que los trabajos de quienes se han esforzado por describir tal realidad han estado todos dedicados a la producción de contrasentidos.

Kant también rechaza la metafísica en este sentido,
pero mientras acusa a los metafísicos
de ignorar los límites del conocimiento,
nosotros le acusamos de desobedecer
las normas que rigen el uso significante del lenguaje

Podría insinuarse que ésta es una proposición que ya ha sido demostrada por Kant, pero, aunque Kant tam-

bién condenó la metafísica trascendente, lo hizo sobre distintas bases. Ya que dijo que el conocimiento humano estaba constituido de tal modo, que se perdía en contradicciones cuando se aventuraba más allá de los límites de la experiencia posible e intentaba tratar de las cosas en sí mismas. Y, así, hizo de la imposibilidad de una metafísica trascendente no una cuestión lógica, como nosotros, sino una cuestión de hecho. Afirmó, no que nuestras inteligencias no pudieran tener, dentro de lo concebible, la facultad de penetrar más allá del mundo fenoménico, sino, simplemente, que, de hecho, carecían de ella. Y esto lleva al crítico a preguntar cómo puede el autor justificarse al afirmar que existen cosas reales más allá, cuando sólo es posible conocer lo que se encuentra dentro de los límites de la experiencia sensorial, y cómo puede él decir cuáles son las fronteras más allá de las cuales está vedado al conocimiento humano aventurarse, a menos que el propio autor haya logrado cruzarlas. Como dice Wittgenstein, «para trazar un límite al pensamiento tendríamos que pensar en los dos lados de ese límite»,[1] una verdad a la que Bradley da una especial distorsión al sostener que el hombre está dispuesto a demostrar que la metafísica es imposible es un hermano metafísico con una teoría contraria a sí mismo.[2]

Cualquiera que sea la fuerza que estas objeciones puedan tener contra la doctrina kantiana, no tienen ninguna contra la tesis que voy a exponer. No puede decirse aquí que el autor haya salvado la barrera de la que él sostiene que es insalvable. Porque la esterilidad de la pretensión de trascender los límites de la posible experiencia sensorial se deducirá, no de una hipótesis psicológica relativa a la construcción real de la inteligencia humana, sino de la norma que determina la significación literal del lenguaje. Nuestra acusación contra el metafísico no estriba en que éste pretenda utilizar el conocimiento en un campo en el que no puede aventurarse provechosamente, sino en que produce frases que no logran ajustarse a las condiciones que una frase ha de satisfacer, necesariamente, para ser literalmente significante. Ni nos ve-

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prólogo.
2. Bradley, *Appearance and Reality*, 2.ª ed., p. 1.

mos obligados a expresar contrasentidos para demostrar que todas las frases de un tipo determinado carecen, necesariamente, de significación literal. Sólo necesitamos formular el criterio que nos permite probar si una frase expresa una auténtica proposición acerca de una realidad, y demostrar luego que las frases en cuestión no logran satisfacerlo. Y esto es lo que ahora comenzaremos a hacer. Antes de nada, formularemos el criterio en términos un tanto vagos, y luego daremos las explicaciones que sean necesarias para hacerlo más preciso.

Adopción de la verificabilidad como un criterio para probar la significación de las declaraciones putativas de hecho

El criterio que utilizamos para probar la autenticidad de aparentes declaraciones de hecho es el criterio de verificabilidad. Decimos que una frase es factualmente significante para toda persona dada, siempre y cuando esta persona conozca cómo verificar la proposición que la frase pretende expresar, es decir, si conoce qué observaciones le inducirán, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa. Por otra parte, si la proposición putativa es de tal carácter que la admisión de su verdad o de su falsedad está conforme con cualquier admisión relativa a la naturaleza de su experiencia futura, entonces, en la medida en que la persona está interesada, la frase es, si no una tautología, si una simple pseudo-proposición. La frase que lo expresa puede ser emocionalmente significante para la persona, pero no es literalmente significante. Y respecto a las cuestiones, el procedimiento es el mismo. En cada caso, investigamos qué observaciones nos impulsarían a formular la cuestión, de un modo o de otro; y, si no puede ser descubierta ninguna, debemos concluir que la frase que estudiamos no expresa, hasta donde nosotros estamos interesados, una auténtica cuestión, aunque su apariencia gramatical pueda sugerir que lo hace muy intensamente.

Como la adopción de este procedimiento es un factor esencial para el tema de este libro, requiere que lo examinemos con detalle.

Distinción entre verificación concluyente y parcial. Ninguna proposición puede ser verificada concluyentemente

En primer lugar, es necesario establecer una distinción entre verificabilidad práctica, y verificabilidad en principio. Desde luego, todos nosotros conocemos —y, en muchos casos, creemos— proposiciones que, realmente, no nos hemos tomado el trabajo de verificar. Muchas de ellas son proposiciones que podríamos haber verificado, si nos hubiéramos tomado la molestia de hacerlo. Pero queda un buen número de proposiciones significantes, relativas a cuestiones de hecho, que no podríamos verificar aunque nos lo propusiéramos; sencillamente, porque carecemos de los medios prácticos para colocarnos en la situación en que podrían hacerse las observaciones pertinentes. Un ejemplo simple y familiar de tales proposiciones es la proposición de que hay montañas en la cara oculta de la Luna.[3] Todavía no se ha inventado ningún cohete que me permita ir y mirar a la cara oculta de la Luna, de modo que me veo incapacitado para decidir la cuestión mediante la observación real. Pero yo sé qué observaciones la decidirían para mí, si alguna vez, como es teóricamente concebible, me encontrase en situación de hacerlas. Y, por consiguiente, digo que la proposición es verificable en principio, ya que no en la práctica, y es, por lo tanto, significante. Por otra pare, una pseudo-proposición metafísica como «el Absoluto forma parte de, pero es, en sí mismo, incapaz de, evolución y progreso»,[4] ni siquiera en principio es verificable. Porque no se puede concebir una observación que nos permitiese determinar si el Absoluto forma o no forma parte de la evolución y del progreso. Naturalmente, es posible que el autor de tal nota esté utilizando palabras inglesas de un modo en que no son utilizadas normalmente por las gentes que hablan inglés, y que, en realidad, pretende afirmar algo que podría ser verificado empíricamente. Pero, mientras no nos haga comprender cómo se verificaría la proposición que él desea expresar,

3. Este ejemplo ha sido utilizado por el profesor Schlick para ilustrar el mismo punto.
4. Una nota tomada al azar, de *Appearance and Reality*, de F. H. Bradley.

no consigue comunicarnos nada. Y si admite, como yo creo que el autor de la nota en cuestión tendría que admitir, que sus palabras no estaban destinadas a expresar ni una tautología ni una proposición que, al menos en principio, fuese susceptible de ver verificada, entonces se sigue que ha construido una locución que ni para él mismo tiene ninguna significación literal.

Una ulterior distinción que debemos hacer es la distinción entre el sentido «fuerte» y el «débil» del término «verificable». Se dice que una proposición es verificable, en el sentido fuerte del término, siempre y cuando su verdad pueda ser concluyentemente establecida mediante la experiencia. Pero es verificable, en el sentido débil, si es posible para la experiencia hacerla probable. ¿En qué sentido empleamos el término cuando decimos que una proposición es auténtica sólo si es verificable?

A mi parecer, si adoptamos la verificabilidad concluyente como nuestro criterio de significación, según han propuesto algunos positivistas,[5] nuestro razonamiento probará demasiado. Consideremos, por ejemplo, el caso de proposiciones de leyes generales —concretamente, proposiciones tales como «el arsénico es venenoso», «todos los hombres son mortales», «el cuerpo tiende a dilatarse cuando es calentado». Es propio de la naturaleza misma de estas proposiciones que su verdad no puede ser establecida con certidumbre por una serie finita de observaciones. Pero si se reconoce que tales proposiciones de leyes generales están destinadas a abarcar un número infinito de casos, entonces debe admitirse que no pueden, ni siquiera en principio, ser verificadas concluyentemente. Y, además, si adoptamos la verificabilidad concluyente como nuestro criterio de significación, estamos, lógicamente, obligados a tratar estas proposiciones de leyes generales, del mismo modo en que tratamos las declaraciones del metafísico.

Frente a esta dificultad, algunos positivistas[6] han adoptado el heroico recurso de decir que estas proposi-

5. Por ejemplo, M. Schlick, «Positivismus und Realismus», *Erkenntnis*, vol. I, 1930. F. Waismann, «Logische Analyse des Warscheinlichkeitsbegriffs», *Erkenntnis*, vol. I, 1930.

6. Por ejemplo, M. Schlick, «Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik», *Naturwissenschaft*, vol. 19. 1931.

ciones generales son, en realidad, fragmentos de contrasentido, aunque un tipo esencialmente importante de contrasentido. Pero la introducción aquí del término «importante» es, sencillamente, un intento de defensa. Sirve sólo para señalar el reconocimiento del autor de que su punto de vista es un tanto paradójico, sin eliminar, en modo alguno, la paradoja. Además, la dificultad no se limita al caso de las proposiciones de leyes generales, aunque es en ellas donde se manifiesta con más claridad. Es casi tan evidente en el caso de proposiciones acerca del pasado remoto. Porque debe admitirse, sin duda, que, por fuerte que pueda ser la evidencia en favor de las declaraciones históricas, su verdad nunca puede llegar a ser más altamente probable. Y decir que también constituyen un tipo importante, o no importante, de contrasentido sería, por lo menos, inaceptable. En realidad, nuestro tema será que ninguna proposición, excepto una tautología, puede ser algo más que una hipótesis probable. Y, si esto es correcto, el principio de que una frase puede ser factualmente significante sólo si expresa lo que es concluyentemente verificable se autodestruye como criterio de significación, porque conduce a la conclusión de que es absolutamente imposible hacer una significante declaración de hecho.

Ni concluyentemente refutada

Tampoco podemos aceptar la sugestión de que se admitiría que una frase es factualmente significante, siempre y cuando exprese algo que es definitivamente refutable por la experiencia.[7] Los que adoptan este camino admiten que, si bien ninguna serie finita de observaciones nunca es suficiente para establecer la verdad de una hipótesis más allá de toda posibilidad de duda, hay casos críticos en los que una sola observación, o una serie de observaciones, pueden refutarla definitivamente. Pero, como más adelante veremos, esta suposición es falsa. Una hipótesis no puede ser concluyentemente refutada más que si puede ser concluyentemente verificada. Por-

7. Esto ha sido propuesto por Karl Popper en su *Logik der Forschung.*

que, cuando consideramos la presencia de ciertas observaciones como prueba de que una determinada hipótesis es falsa, presuponemos la existencia de ciertas condiciones. Y aunque, en cada caso dado, puede ser extremadamente improbable que esta suposición sea falsa, no es lógicamente imposible. Veremos que es necesario que no exista auto-contradicción al sostener que algunas de las circunstancias adecuadas no son tal como nosotros las habíamos considerado, y, por consiguiente, que la hipótesis en realidad no se ha destruido. Y si no es el caso de que determinada hipótesis pueda ser definitivamente refutada, no podemos sostener que la autenticidad de una proposición depende de la posibilidad de su refutación definitiva.

Por lo tanto, volveremos al sentido débil de verificación. Decimos que la cuestión que debemos formularnos ante toda declaración putativa de hecho no es: «¿harían determinadas observaciones su verdad o su falsedad lógicamente cierta?», sino, simplemente: «¿serían determinadas observaciones adecuadas para decidir de su verdad o de su falsedad?». Y sólo si se da una respuesta negativa a esta segunda pregunta concluimos que la declaración en cuestión es absurda.

Para que una declaración de hecho sea auténtica, observaciones posibles deben ser apropiadas para la determinación de la verdad o falsedad

Para aclarar más nuestra posición, podemos formularla de otro modo. Llamemos a una proposición que registra una observación real o posible una proposición experiencial. Luego podemos decir que el signo de una auténtica proposición factual consiste, no en que sea equivalente a una proposición experiencial, o a un número finito de proposiciones experienciales, sino, simplemente, en que algunas proposiciones experienciales puedan ser deducidas de ella en conjunción con otras premisas determinadas, sin ser deducibles de esas otras premisas solamente.[8]

Este criterio parece bastante liberal. En contraste con

8. Ésta es una declaración muy simplificada, y no literalmente correcta. En la Introducción, p.16, doy la que ya creo que es la correcta formulación.

el principio de verificabilidad concluyente, no niega claramente la significación a las proposiciones generales o las proposiciones acerca del pasado. Veamos qué clases de afirmaciones rechaza.

Ejemplos de los tipos de afirmaciones, familiares a los filósofos, que son desechadas por nuestro criterio

Un buen ejemplo de la clase de expresión que nuestro criterio condena, no ya por ser falsa, sino absurda, sería la afirmación de que el mundo de la experiencia sensorial es totalmente irreal. Naturalmente, debe admitirse que nuestros sentidos, a veces, nos engañan. Como resultado de tener ciertas sensaciones, podemos esperar que sean alcanzables ciertas otras sensaciones que, en realidad, no son alcanzables. Pero, en todos estos casos, es la ulterior experiencia sensorial la que nos informa de los errores que surgen de la experiencia sensorial. Decimos que los sentidos, a veces, nos engañan, precisamente porque las expectaciones a que da origen nuestra experiencia sensorial no siempre concuerdan con lo que luego experimentamos. Esto es, nosotros confiamos en nuestros sentidos para comprobar o refutar los juicios que se basan en nuestras sensaciones. Y, por lo tanto, el hecho de que nuestros juicios perceptuales resulten, a veces, erróneos no tiene ni la más leve tendencia a demostrar que el mundo de la experiencia sensorial es irreal. Y, verdaderamente, está claro que ninguna observación o serie de observaciones concebibles podrían tener tendencia alguna a demostrar que fuese irreal el mundo que la experiencia sensorial nos ha revelado. Por consiguiente, quien condene el mundo sensible como un mundo simple de apariencia, como opuesto a la realidad, está diciendo algo que, de acuerdo con nuestro criterio de significación, es literalmente absurdo.

Un ejemplo de una controversia que la explicación de nuestro criterio nos obliga a condenar como falsa nos lo proporcionan quienes disputan acerca del número de substancias que hay en el mundo. Porque, tanto por los monistas, que mantienen que la realidad es una sola substancia, como por los pluralistas, que mantienen

que la realidad son muchas substancias, se admite que es imposible imaginar ninguna situación empírica que fuese adecuada a la solución de su disputa. Pero, si se nos dice que ninguna observación posible podría dar probabilidad alguna ni a la afirmación de que la realidad era una sola substancia ni a la afirmación de que eran muchas, entonces debemos concluir que ninguna afirmación es significante. Más adelante[9] veremos que hay auténticas cuestiones lógicas y empíricas implicadas en la disputa entre los monistas y los pluralistas. Pero la cuestión metafísica relativa a la «substancia» es rechazada por nuestro criterio como espuria.

Un tratamiento semejante debe darse a la controversia entre realistas e idealistas, en su aspecto metafísico. Una sencilla ilustración, que utilicé para un razonamiento similar en otra parte,[10] nos ayudará a demostrarlo. Supongamos que se descubre un cuadro y se sugiere que fue pintado por Goya. Hay un procedimiento determinado para tratar esta cuestión. Los expertos examinan el cuadro para ver en qué medida se parece a los trabajos acreditados a Goya, y para ver si tiene algún indicio que sea característico de una falsificación; consultan los registros contemporáneos en busca de la evidencia de la existencia del cuadro en cuestión, y así sucesivamente. Al final, pueden estar todavía en desacuerdo, pero cada uno de ellos sabe qué evidencia empírica podría confirmar o desacreditar su opinión. Supongamos ahora que esos hombres han estudiado filosofía, y algunos de ellos se deciden a sostener que este cuadro es un conjunto de ideas en la mente de un perceptor, o en la mente de Dios, mientras otros aseguran que es objetivamente real. ¿Qué posible experiencia podrían tener cualesquiera de ellos, que resultase adecuada a la solución de esta disputa en un sentido o en otro? En el sentido ordinario del término «real», en el que se opone a «ilusorio», la realidad del cuadro no es dudosa. Los disputantes se han convencido de que el cuadro es real, en este sentido, mediante una serie continuada de sensaciones de la vista y

9. En el cap. VIII.
10. Véase «Demonstration of the Impossibility of Metaphysics», *Mind*, 1934, p. 339.

sensaciones del tacto. ¿Hay algún proceso similar mediante el cual pudieran descubrir si la pintura era real, en el sentido en que el término «real» se opone a «ideal»? Evidentemente, no lo hay. Pero, si esto es así, el problema es falso, según nuestro criterio. Esto no quiere decir que la controversia realista-idealista pueda ser desechada, sin más. Porque puede, legítimamente, ser considerada como una disputa relativa al análisis de las proposiciones existenciales, implicando así un problema lógico que, como veremos, puede ser definitivamente resuelto.[11] Lo que acabamos de demostrar es que la cuestión en disputa entre idealistas y realistas resulta falsa, cuando, como frecuentemente ocurre, se le da una interpretación metafísica.

No necesitamos dar más ejemplos de la manera de operar de nuestro criterio de significación. Porque nuestro objeto es, simplemente, el de demostrar que la filosofía, como una auténtica rama del conocimiento, debe ser distinguida de la metafísica. No nos interesa ahora la cuestión histórica de cuánto de lo que ha pasado tradicionalmente por filosofía es, realmente, metafísico. De todos modos, más adelante señalaremos que la mayoría de los «grandes filósofos» del pasado no eran esencialmente metafísicos, y tranquilizaremos así a quienes, de otro modo, tendrían inconveniente en adoptar nuestro criterio, por consideraciones de devoción.

Igualmente, la validez del principio de verificación, en la forma en que lo hemos expuesto, encontrará una demostración en el curso de este libro. Porque se demostrará que todas las proposiciones que tienen un contenido factual son hipótesis empíricas; y que la función de una hipótesis empírica es la de proporcionar una norma para la anticipación de la experiencia.[12] Y esto quiere decir que toda hipótesis empírica debe ser adecuada a determinada experiencia real o posible, de modo que una declaración que no sea adecuada a alguna experiencia no es una hipótesis empírica, y, por consiguiente, no tiene un contenido factual. Pero esto es, precisamente, lo que el principio de verificabilidad afirma.

---

11. Véase cap. VIII.
12. Véase cap. V.

Frases metafísicas definidas como frases que no expresan tautologías ni hipótesis empíricas

Habría que decir aquí que el hecho de que las expresiones del metafísico sean absurdas no se sigue, simplemente, del hecho de que estén desprovistas de contenido factual. Se sigue de ese hecho, juntamente con el hecho de que no son proposiciones *a priori*. Y, al admitir que no son proposiciones *a priori*, estamos, una vez más, anticipando las conclusiones de un posterior capítulo de este libro.[13] Porque en él se demostrará que las proposiciones *a priori*, siempre tan atractivas a los filósofos a causa de su certidumbre, deben esta certidumbre al hecho de que son tautologías. Por lo tanto, podemos definir una frase metafísica como una frase que pretende expresar un proposición auténtica, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significantes, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones son absurdas. Nuestra próxima labor es la de demostrar cómo llegan a formarse.

Las confusiones lingüísticas, fuente primera de la metafísica

El empleo del término «substancia», al que ya nos hemos referido, nos proporciona un buen ejemplo del modo en que se escribe la mayor parte de la metafísica. El caso es que, en nuestro lenguaje, no podemos referirnos a las propiedades sensibles de una cosa sin introducir una palabra o frase que parece representar a la cosa misma como opuesta a algo que puede decirse acerca de ella. Y, como resultado de esto, los que están infectados por la primitiva superstición de que a cada nombre debe corresponder una entidad real suponen que es necesario distinguir lógicamente entre la cosa misma y alguna o todas sus propiedades sensibles. Y así emplean el

13. Cap. IV.

término «substancia» para referirse a la cosa misma. Pero del hecho de que acostumbremos emplear una sola palabra para referirnos a una cosa, y de que hagamos de esa palabra el tema gramatical de las frases en que nos referimos a las apariencias sensibles de la cosa, no se sigue en modo alguno que la cosa misma sea «una entidad simple», o que no pueda ser definida en términos de la totalidad de sus apariencias. Es cierto que, al hablar de «sus» apariencias, parece que distinguimos la cosa de las apariencias, pero esto no es más que un accidente de la costumbre lingüística. El análisis lógico demuestra que lo que hace a esas «apariencias» las «apariencias de» la misma cosa no es su relación con una entidad distinta de sí mismas, sino sus relaciones recíprocas. El metafísico no llega a ver esto, porque está engañado por un rasgo gramatical superficial de su lenguaje.

Un ejemplo más sencillo y más claro del modo en que una consideración propia de la gramática conduce a la metafísica es el caso del concepto metafísico de Ser. El origen de nuestra tentación a plantear cuestiones acerca del Ser, que ninguna experiencia concebible nos permitiría formular, radica en el hecho de que, en nuestro lenguaje, las frases que expresan proposiciones existenciales y las frases que expresan proposiciones atributivas pueden ser de la misma forma gramatical. Por ejemplo, las frases «Los mártires existen» y «Los mártires sufren» constan una y otra de un sustantivo seguido de un verbo intransitivo, y el hecho de que tengan gramaticalmente la misma apariencia nos induce a suponer que son del mismo tipo lógico. Se ve que en la proposición «Los mártires sufren», a los miembros de una determinada especie se les asigna un determinado atributo, y se supone, a veces, que esto es cierto también respecto a proposiciones como «Los mártires existen». Si fuese realmente así, sería, desde luego, tan legítimo especular acerca del Ser de los mártires como lo es especular acerca de su sufrimiento. Pero como Kant señaló,[14] la existencia no es un atributo. Porque, cuando nosotros adscribimos un

14. Véase *Crítica de la razón pura*, «Dialéctica trascendental», Libro II, cap. III, sección 4.

atributo a una cosa, encubiertamente afirmamos que existe; de modo que si la existencia fuese, en sí misma, un atributo, se seguiría que todas las proposiciones existenciales positivas eran tautologías, todas las preposiciones existnciales negativas auto-contradictorias; y no es así.[15] Por lo tanto, quienes plantean cuestiones acerca del Ser, basadas en el supuesto de que la existencia es un atributo, son culpables de seguir la gramática más allá de los límites del sentido.

Un error semejante se ha cometido en relación con proposiciones tales como «Los unicornios son fabulosos». También aquí el hecho de que exista un parecido gramatical superficial entre las frases inglesas «Los perros son leales» y «Los unicornios son fabulosos», y entre las frases correspondientes en otros lenguajes, crea el supuesto de que pertenecen al mismo tipo lógico. Los perros tienen que existir para poseer la propiedad de ser leales, y por eso se sostiene que, a menos que los unicornios, de algún modo, existan, no podrían tener la propiedad de ser fabulosos. Pero, como es claramente contradictorio decir que los objetos fabulosos existen, se ha adoptado el recurso de decir que son reales en cierto sentido no empírico, que tienen un modo de ser real, distinto del modo de ser de las cosas existentes. Pero, como no hay modo de probar si un objeto es real en este sentido, de igual modo que lo hay para probar si es real en el sentido ordinario, la afirmación de que los objetos fabulosos tienen un modo no empírico especial de ser reales está desprovista de toda significación literal. Viene así a convertirse como en un resultado del supuesto de que el ser fabuloso es un atributo. Y ésta es una falacia del mismo orden que la falacia de suponer que la existencia es un atributo, y puede exponerse del mismo modo.

En general la postulación de entidades reales no existentes es una consecuencia de la superstición, a la que acabamos de referirnos, de que para toda palabra o frase que pueda ser el tema gramatical de una oración tiene que haber, en alguna parte, una entidad real correspondiente. Porque, como en el mundo empírico no hay

15. Este argumento está bien expuesto por John Wisdom, *Interpretation and Analysis*, pp. 62, 63.

lugar para muchas de estas «entidades», se invoca un mundo especial no empírico para alojarlas. A este error deben atribuirse, no sólo las expresiones de un Heidegger, que basa su metafísica en el supuesto de que «Nada» es un nombre que se emplea para designar algo peculiarmente misterioso,[16] sino también el predominio de problemas tales como los relativos a la realidad de proposiciones y universales cuyo absurdo, aunque menos obvio, no es menos completo.

Estos pocos ejemplos nos facilitan una indicación suficiente de cómo se formula la mayoría de las afirmaciones metafísicas. Demuestran qué fácil es escribir oraciones que son literalmente absurdas, sin ver que son absurdas. Y así descubrimos que el punto de vista de que un buen número de los tradicionales «problemas de filosofía» son metafísicos, y, por consiguiente, artificiales, no implica ninguna clase de supuestos increíbles acerca de la psicología de los filósofos.

Metafísica y poesía

Entre los que reconocen que, si la filosofía ha de ser considerada una auténtica rama del conocimiento, debe ser definida de un modo que la distinga de la metafísica, es elegante hablar de los metafísicos como de una clase de poetas desplazados. Como sus declaraciones no tienen significación literal alguna, no son objeto de ningún criterio de verdad o de falsedad, pero pueden, sin embargo, servir para expresar o despertar emoción, y, en consecuencia, ser objeto de normas éticas o estéticas. Y se sugiere que pueden tener un valor considerable, como medios de inspiración moral, o incluso como obras de arte. De este modo, se realiza un intento de compensar a los metafísicos por su expulsión de la filosofía.[17]

---

16. Véase *Was ist Metaphysik*, de Heidegger: criticado por Rudolf Carnap en su «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, vol. II, 1932.

17. Para una discusión de este punto, ver también C. M. Mace, «Representation and Expression», *Analysis*, vol. I, núm. 3; y «Metaphysics and Emotive Language», *Analysis*, vol. II, núms. 1 y 2.

Me temo que esta compensación difícilmente estará de acuerdo con sus merecimientos. La opinión de que el metafísico debe contarse entre los poetas parece apoyarse en el supuesto de que ambos expresan absurdos. Pero este supuesto es falso. En la inmensa mayoría de los casos, las expresiones producidas por los poetas tienen, desde luego, significación literal. La diferencia entre el hombre que emplea el lenguaje científicamente y el hombre que lo emplea emotivamente no consiste en que uno produzca expresiones que son incapaces de despertar emoción, y el otro expresiones que no tienen sentido, sino en que uno está fundamentalmente interesado en la expresión de proposiciones verdaderas, y el otro en la creación de una obra de arte. Así, cuando una obra científica contiene proposiciones verdaderas e importantes, su valor como obra científica apenas se verá disminuido por el hecho de que estén inelegantemente expresadas. Y, de un modo análogo, una obra de arte no es necesariamente peor por el hecho de que todas las proposiciones que comprende sean literalmente falsas. Pero decir que muchas obras literarias están, en buena medida, compuestas de falsedades, no es decir que estén compuestas de pseudo-proposiciones. En realidad, es muy extraño que un artista literario produzca expresiones que no tengan significación literal alguna. Y, cuando esto ocurre, las expresiones son cuidadosamente elegidas por su ritmo y por su equilibrio. Si el autor escribe cosas absurdas es porque lo considera muy conveniente para lograr los efectos que persigue con su obra.

El metafísico, por otra parte, no pretende escribir absurdos. Cae en ellos porque es burlado por la gramática, o porque comete errores de razonamiento, tales como el que conduce a la concepción de que el mundo sensible es irreal. Pero no es la característica de un poeta, sencillamente, la de cometer errores de esta clase. Ciertamente, hay quien vería en el hecho de que las expresiones del metafísico sean absurdas una razón contra la opinión de que tienen valor estético. Y, sin ir tan lejos, podemos, sin duda, decir que no constituye una razón para eso.

Sin embargo, es verdad que, si bien la mayor parte de la metafísica no es más que la incorporación de torpes errores, queda un cierto número de pasajes metafísicos

que son obra de una auténtica emoción mística; y puede decirse de ellos, más aceptablemente, que tienen un valor moral o estético. Pero, en la medida en que a nosotros nos interesa, la distinción entre la clase de metafísica producida por un filósofo que ha sido engañado por la gramática, y la clase producida por un místico que está tratando de expresar lo inexpresable, no es de gran importancia: lo que a nosotros nos importa es comprobar que incluso las expresiones del metafísico que intenta exponer una visión son literalmente absurdas; de modo que, de aquí en adelante, podemos proseguir nuestras indagaciones filosóficas con tan poca consideración hacia ellas como hacia la clase de metafísica, más desafortunada, que procede de no alcanzar a comprender las operaciones de nuestro lenguaje.

II

La función de la filosofía

La filosofía no es una búsqueda de primeros principios

Entre las supersticiones de que nos liberamos mediante el abandono de la metafísica figura la de la concepción de que es misión del filósofo la de construir un sistema deductivo. Al rechazar esta concepción, no estamos, naturalmente, sugiriendo que el filósofo pueda prescindir del razonamiento deductivo. Simplemente, estamos discutiendo su derecho a proponer ciertos primeros principios y a ofrecerlos luego, con sus consecuencias, como un cuadro completo de la realidad. Para desacreditar este procedimiento, basta sólo con demostrar que no puede haber primeros principios de la clase que se requiere.

Como la función de estos primeros principios es la de proporcionarnos una cierta base para nuestro conocimiento, está claro que no deben encontrarse entre las llamadas leyes de la naturaleza. Porque, como veremos, las «leyes de la naturaleza», si no son simples definiciones, son, sencillamente, hipótesis que pueden ser refutadas por la experiencia. Y, en realidad, nunca ha sido costumbre de los constructores de sistemas de filosofía la de elegir las generalizaciones inductivas para sus premisas. Considerando tales generalizaciones, correctamente, como simplemente probables, las subordinan a principios que ellos creen que son lógicamente ciertos.

Esterilidad del procedimiento de Descartes

Esto se observa muy claramente en el sistema de Descartes. Suele decirse que Descartes pretendía derivar todo conocimiento humano de premisas cuya verdad

era intuitivamente cierta: pero esta interpretación atribuye una excesiva importancia al elemento psicológico en su sistema. Creo que Descartes comprobó bastante bien que un simple recurso a la intuición era insuficiente para su propósito, porque los hombres no son todos igualmente crédulos, y que lo que él realmente estaba tratando de hacer era basar todo nuestro conocimiento en proposiciones que sería auto-contradictorio negar. Pensó que había encontrado una tal proposición en *cogito* que no debe ser entendida aquí en su sentido ordinario de «pienso», sino más bien como significando «hay un pensamiento ahora». En realidad, estaba equivocado, porque *non cogito* sería auto-contradictorio sólo si se negase a sí mismo: y ninguna proposición no significante puede hacer esto. Pero, aun cuando fuese verdad que una proposición como «hay un pensamiento ahora» era lógicamente cierta, tampoco serviría al propósito de Descartes. Porque si *cogito* se considera en ese sentido, su principio inicial, *cogito ergo sum*, es falso. De «hay un pensamiento ahora», no se sigue «yo existo». El hecho de que un pensamiento se produzca en un momento dado no implica que cualquier otro pensamiento se haya producido en cualquier otro momento, y menos todavía que se haya producido una serie de pensamientos suficiente para constituir un yo único. Como Hume demostró concluyentemente, ningún acontecimiento se dirige intrínsecamente a ningún otro. Inferimos la existencia de acontecimientos que ahora no estamos observando, gracias a la ayuda de principios generales. Pero estos principios tienen que ser obtenidos inductivamente. Por simple deducción de lo que es inmediatamente dado no podemos avanzar ni un solo paso. Y, por consiguiente, todo intento de basar un sistema deductivo sobre proposiciones que describen lo que es inmediatamente dado está condenado a fracasar.

El único camino distinto abierto a quien desee deducir todo nuestro conocimiento de «primeros principios», sin entregarse a la metafísica, sería el de adoptar como premisas un conjunto de verdades *a priori*. Pero, como ya hemos dicho, y más adelante demostraremos, una verdad *a priori* es una tautología. Y, de un conjunto de tautologías, consideradas por sí mismas, sólo pueden deducirse, válidamente, nuevas tautologías. Pero sería ab-

surdo adelantar un sistema de tautologías como constitutivo de la verdad total acerca del universo. Y por eso podemos concluir que no es posible deducir todo nuestro conocimiento de «primeros principios»; de modo que quienes afirman que la función de la filosofía es la de llevar a cabo tal deducción están negando la pretensión de la filosofía de ser una auténtica rama del conocimiento.

La creencia de que la labor del filósofo consiste en buscar primeros principios se halla implicada en la conocida concepción de la filosofía como el estudio de la realidad como un conjunto. Y esta concepción es difícil de criticar, porque es igualmente vaga. Si es considerada, como a veces ocurre, en el sentido de que el filósofo, en cierto modo, se proyecta a sí mismo fuera del mundo para mirarlo a vista de pájaro, entonces constituye, claramente, una concepción metafísica. Y también es metafísico afirmar, como algunos hacen, que «la realidad como conjunto» es, en cierta medida, genéricamente distinta de la realidad investigada fragmentariamente por las ciencias especiales. Pero si la afirmación de que la filosofía estudia la realidad como un conjunto se entiende, sencillamente, en el sentido de que el filósofo se halla igualmente interesado por el contenido de cada ciencia, entonces podemos aceptarla, no ciertamente como una adecuada definición de la filosofía, sino como una verdad acerca de ella. Porque, cuando pasemos a discutir el sistema de relaciones de la filosofía con la ciencia, encontraremos que, en principio, no está relacionada con ninguna ciencia determinada más estrechamente que con cualquier otra.

Al decir que la filosofía está interesada en cada una de las ciencias, del modo que indicaremos,[1] pretendemos desechar también la suposición de que la filosofía pueda ser alineada con las ciencias existentes, como un departamento especial del conocimiento especulativo. Los que hacen esta suposición abrigan la creencia de que hay algunas cosas en el mundo que son posibles objetos del conocimiento especulativo, y, sin embargo, las sitúan más allá del alcance de la ciencia empírica. Pero

1. Véase cap. III y cap. VIII

esta creencia es un error. No hay campo alguno de la experiencia que no pueda, en principio, ser sometido a alguna forma de ley científica, y no hay clase alguna de conocimiento especulativo acerca del mundo que esté, en principio, más allá del poder de la ciencia. Hemos recorrido ya algún camino para comprobar esta proposición al derribar la metafísica, y la justificaremos plenamente en el curso de este libro.

La función de la filosofía es totalmente crítica.
Pero esto no quiere decir
que pueda dar una justificación «a priori»
de nuestros supuestos científicos o de un sentido común

Con esto completamos el destronamiento de la filosofía especulativa. Ahora nos hallamos en condiciones de ver que la función de la filosofía es enteramente crítica. ¿En qué consiste exactamente su actividad crítica?

Una forma de responder a esta pregunta sería diciendo que la labor del filósofo es la de probar la validez de nuestras hipótesis científicas y de nuestros supuestos cotidianos. Pero esta opinión, aunque muy ampliamente sostenida, es errónea. Si un hombre decide dudar de la verdad de todas las proposiciones que él ordinariamente cree, la filosofía no puede tranquilizarle. Lo máximo que la filosofía puede hacer, aparte de ver si sus creencias son auto-consistentes, es mostrar cuáles son los criterios que se utilizan para determinar la verdad o la falsedad de toda proposición dada: y luego, cuando el escéptico comprueba que determinadas observaciones verificarían sus proposiciones, puede comprobar también que él podría hacer aquellas observaciones, y considerar así que sus creencias originales están justificadas. Pero, en tal caso, no puede decirse que sea la filosofía la que justifica sus creencias. La filosofía, simplemente, le demuestra que la experiencia puede justificarlas. Podemos esperar del filósofo que nos demuestre lo que nosotros aceptamos que constituye una suficiente evidencia de la verdad de toda proposición empírica dada. Pero si la evidencia se presenta, o no, es, en cada caso, una cuestión puramente empírica.

Si alguien cree que aquí estamos dando demasiado por supuesto, le remitimos al capítulo sobre «Verdad y probabilidad», en el que discutimos cómo se determina la validez de las proposiciones sintéticas. Allí verá que la única forma de justificación que es necesaria o posible para las proposiciones empíricas auto-consistentes radica en la verificación empírica. Y esto se aplica tanto a las leyes de la ciencia como a las máximas del sentido común. En realidad, no hay diferencia entre ellas en cuanto al género. La superioridad de las hipótesis científicas consiste, simplemente, en que son más abstractas, más precisas y más fecundas. Y, aunque los objetos científicos como los átomos y los electrones parecen ser fabulosos, de un modo en que no lo son ni las sillas ni las mesas, también aquí la distinción es sólo una distinción de grado. Porque ambas clases de objetos son conocidas sólo por sus manifestaciones sensibles y son definibles en términos de éstas.

Por lo tanto, ya es hora de abandonar la superstición de que las ciencias naturales no pueden ser consideradas como lógicamente respetables hasta que los filósofos hayan resuelto el problema de la inducción. El problema de la inducción es, hablando escuetamente, el problema de encontrar un modo de probar que determinadas generalizaciones empíricas que se derivan de la pasada experiencia serán también válidas en el futuro. Sólo hay dos formas de aproximación a este problema, en el supuesto de que sea un auténtico problema, y es fácil ver que ninguna de ellas puede conducir a su solución. Se puede intentar deducir la proposición que es necesario demostrar, o desde un principio puramente formal, o desde un principio empírico. En el primer caso, se comete el error de suponer que de una tautología es posible deducir una proposición acerca de una realidad; en el segundo, se supone, simplemente, lo que se está tratando de demostrar. Por ejemplo, suele decirse que podemos justificar la inducción invocando la uniformidad de la naturaleza o postulando un «principio de limitada variedad independiente».[2] Pero, de hecho, el principio de

2. Cf. J. M. Keynes, *A Treatise on Probability*, Parte III.

la uniformidad de la naturaleza no hace más que establecer, de un modo engañoso, el supuesto de que la pasada experiencia es un guía digno de confianza para el futuro, mientras que el principio de la limitada variedad independiente lo presupone. Y es claro que cualquier otro principio empírico que se adelantase como justificación de la inducción eludiría, del mismo modo, la cuestión. Porque las únicas bases que podríamos tener para creer en tal principio serían bases inductivas.

Así, parece que no hay forma posible de resolver el problema de la inducción, tal como ordinariamente se concibe. Y esto indica que es un problema artificioso, porque todos los problemas auténticos son susceptibes de ser resueltos, por lo menos teóricamente: y el crédito de las ciencias naturales no se menoscaba por el hecho de que algunos filósofos continúen siendo embrollados por ellas. En realidad, veremos que la única prueba a que se halla sometida una forma de procedimiento científico que satisfaga la necesaria condición de la autoconsistencia es la prueba de su éxito en la práctica. Estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice la función a que está destinado; esto es, mientras nos permita predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea. Naturalmente, el hecho de que una cierta forma de procedimiento haya tenido siempre éxito en la práctica no constituye ninguna lógica garantía de que continuará teniéndolo. Pero entonces es un error pedir una garantía donde es lógicamente imposible obtenerla. Esto no quiere decir que sea irracional esperar que la experiencia futura esté de acuerdo con la pasada. Porque, cuando lleguemos a definir la «racionalidad», encontraremos que, para nosotros, «ser racional» implica ser guiado de un modo especial por la pasada experiencia.

La labor de definir la racionalidad es, precisamente, la clase de labor que la filosofía tiene por misión emprender. Pero el conseguirlo no justifica un procedimiento científico. Lo que justifica un procedimiento científico, en la medida en que es susceptible de ser justificado, es el éxito de las predicciones a que da origen: y esto solamente puede determinarse en la experiencia real. Por sí mismo, el análisis de un principio sintético no nos dice nada, en absoluto, acerca de su verdad.

Desgraciadamente, este hecho suele ser descuidado por los filósofos que se interesan por la llamada teoría del conocimiento. Así, es frecuente entre los que escriben acerca del tema de la percepción suponer que, a menos que pueda darse un análisis satisfactorio de las situaciones perceptuales, no se está autorizado a creer en la existencia de las cosas materiales. Pero esto es un completo error. Lo que nos da derecho a creer en la existencia de una determinada cosa material es, sencillamente, el hecho de que tenemos determinadas sensaciones: porque, comprobémoslo o no, decir que la cosa existe equivale a decir que tales sensaciones son asequibles. La función del filósofo es la de dar una correcta definición de las cosas materiales en términos de sensaciones. Pero su éxito o su fracaso en esta función no significa nada respecto a la validez de nuestros juicios perceptuales. Ésta depende totalmente de la experiencia sensorial real.

De aquí se sigue que el filósofo no tiene derecho a despreciar las creencias de sentido común. Si lo hace, pone de manifiesto, sencillamente, su ignorancia del verdadero propósito de sus investigaciones. Lo que él está autorizado a despreciar es el irreflexivo análisis de esas creencias, que considera la estructura gramatical de la frase como una guía fidedigna para su significación. Por eso, muchos de los errores cometidos respecto al problema de la percepción pueden ser explicados por el hecho, al que ya nos hemos referido en relación con la noción metafísica de «substancia», de que es imposible, en un lenguaje europeo ordinario, mencionar una cosa sin que parezca que se la distingue genéricamente de sus cualidades y estados. Pero del hecho de que el análisis de sentido común de una proposición sea erróneo, no se sigue, en modo alguno, que la proposición no sea verdadera. El filósofo puede ser capaz de demostrarnos que las proposiciones en que nosotros creemos son mucho más complejas de lo que suponemos nosotros; pero de esto no se sigue que no tengamos derecho a creer en ellas.

Ahora estará suficientemente claro que si el filósofo ha de sostener su pretensión de hacer una contribución especial al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, ni buscar primeros principios, ni hacer juicios *a priori* acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. En realidad, tiene

que limitarse a trabajos de esclarecimiento y de análisis, de una clase que luego describiremos.

La mayoría de los que están considerados como grandes filósofos fueron filósofos en nuestro sentido, más bien que metafísicos

Al decir que la actividad del que filosofa es esencialmente analítica, no estamos sosteniendo, naturalmente, que todos aquellos que comúnmente son llamados filósofos se han dedicado, en realidad, a llevar a cabo análisis. Por el contrario, nos hemos esforzado en demostrar que una gran parte de lo que comúnmente se llama filosofía es de carácter metafísico. Lo que hemos estado tratando de alcanzar, al investigar acerca de la función de la filosofía, es una definición de la filosofía que estuviese de acuerdo, en cierta medida, con la práctica de los que comúnmente son llamados filósofos, y que, al mismo tiempo, estuviese conforme con el supuesto común de que la filosofía es una rama especial del conocimiento. Precisamente porque la metafísica no logra satisfacer esta segunda condición es por lo que nosotros la distinguimos de la filosofía, a pesar de que comúnmente es mencionada como filosofía. Y nuestra justificación para hacer esta distinción radica en que es necesario para nuestro postulado original que la filosofía sea una rama especial del conocimiento, y para nuestra demostración de que la metafísica no lo es.

Aunque este procedimiento es lógicamente invulnerable, tal vez será atacado sobre la base de que es inoportuno. Se dirá que la «historia de la filosofía» es, casi en su totalidad, una historia de la metafísica; y, por consiguiente, que, si bien no hay ninguna falacia real implicada en nuestro uso de la palabra «filosofía» en el sentido de que la filosofía es incompatible con la metafísica, es peligrosamente engañoso. Porque todo nuestro cuidado al definir el término no impedirá que las gentes confundan las actividades que nosotros llamamos filosóficas con las actividades metafísicas de aquellos a quienes se les ha enseñado a considerar como filósofos. Y, por lo tanto, seguramente sería aconsejable para nosotros abandonar por completo el término «filosofía», como nombre para una

rama distintiva del conocimiento, e inventar alguna nueva descripción para la actividad que nosotros estábamos inclinados a llamar la actividad de filosofar.

Locke como analista

Nuestra respuesta a esto consiste en que no es cierto que la «historia de la filosofía» sea, casi en su totalidad, una historia de la metafísica. Que contiene alguna metafísica es innegable. Pero creo que es demostrable que la mayoría de los que comúnmente se supone que han sido grandes filósofos, fueron, principalmente, no metafísicos, sino analistas. Por ejemplo, no veo cómo quien siga la descripción que nosotros daremos de la naturaleza del análisis filosófico y vuelva luego al *Essay Concerning Human Understanding*, de Locke, puede dejar de concluir que es, esencialmente, una obra analítica. Generalmente, Locke está considerado como el que, al igual que G. E. Moore en nuestro tiempo, presenta una filosofía del sentido común.[3] Pero él no intenta, menos aún que Moore, dar una justificación *a priori* de nuestras creencias de sentido común. Más bien parece haber visto que su función como filósofo no era la de afirmar o negar la validez de ninguna clase de proposiciones empíricas, sino solamente la de analizarlas. Porque se contenta, según sus propias palabras, «con dedicarse, como un simple bracero, a limpiar el terreno un poco, y a quitar alguna de la maleza que se encuentra en el camino del conocimiento»; y por eso se dedica a las tareas puramente analíticasde definir el conocimiento, de clasificar las proposiciones, y de poner de manifiesto la naturaleza de las cosas materiales. Y la pequeña porción de su obra que no es filosófica, en nuestro sentido, no está dedicada a la metafísica, sino a la psicología.

Adoptamos el fenomenalismo de Berkeley, sin su teísmo

Tampoco es justo considerar a Berkeley como un metafísico. Puesto que, en efecto, no negó la realidad de las

3. Véase G. E. Moore, «A Defence of Common Sense», *Contemporary British Philosophy*, vol. II.

cosas materiales, como demasiado frecuentemente se nos dice aún. Lo que negaba era la corrección del análisis de Locke de la noción de una cosa material. Berkeley sostenía que decir de diversas «ideas de sensación» que pertenecían a una sola cosa material no era, como Locke pensaba, decir que estaban relacionadas con un solo «algo» inobservable y subyacente, sino, más bien, que estaban en determinadas relaciones las unas con las otras. Y en esto tenía razón. Generalmente, se admite que cometió el error de suponer que lo que era inmediatamente dado como sensación era necesariamente mental; y el empleo, por él y por Locke, de la palabra «idea» para designar un elemento de aquello que es sensiblemente dado es objetable, porque sugiere este falso concepto. Por lo tanto, nosotros sustituimos la palabra «idea» en este empleo por la neutral denominación «contenido sensorial», que utilizaremos para referirnos a los datos inmediatos, no simplemente de sensación «externa», sino tambien «introspectiva» y para decir que lo que Berkeley descubrió fue que las cosas materiales tienen que ser definibles en términos de contenidos sensoriales. Cuando lleguemos, por último, a determinar el conflicto entre idealismo y realismo, veremos que su concepción real de las relaciones entre cosas materiales y contenidos sensoriales no era totalmente acertada. Tal concepción le condujo a algunas conclusiones evidentemente paradójicas, que una ligera corrección nos permitirá salvar. Pero el hecho de que no lograse dar una descripción completamente correcta del modo en que las cosas materiales están constituidas sobre contenidos sensoriales no invalida su aseveración de que están constituidas de ese modo. Por el contrario, nosotros sabemos que debe ser posible definir las cosas materiales en términos de contenidos sensoriales, porque sólo mediante la presencia de ciertos contenidos sensoriales puede siempre verificarse, hasta el menor grado, la existencia de toda cosa material. Y por eso vemos que no tenemos que investigar si una «teoría de la percepción» fenomenalista o cualquier otra clase de teoría es correcta, sino solamente qué forma de teoría fenomenalista es correcta. Porque el hecho de que todas las teorías de la percepción causales y representativas traten de las cosas materiales como si fuesen entidades inobservables nos

permite, como dice Berkeley, desecharlas *a priori*. Lo desafortunado es que, a pesar de esto, consideró necesario postular a Dios como una inobservable causa de nuestras «ideas»; y debe ser criticado también por no haber alcanzado a ver que el razonamiento que emplea para desechar el análisis de Locke de una cosa material es fatal para su propia concepción de la naturaleza del yo, un punto que fue eficazmente captado por Hume.

Aceptamos una noción de causalidad de Hume

De Hume podemos decir no sólo que en la práctica no fue un metafísico, sino que rechazó explícitamente la metafísica. Encontramos la más clara evidencia de esto en el pasaje con que concluye su *Enquiry Concerning Human Understanding*. «Si tenemos en nuestra mano un volumen —dice—, de la divinidad, o de la escuela metafísica, por ejemplo, preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto relativo a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a la realidad y a la existencia? No. Arrojadlo, entonces, a las llamas, porque no contiene más que falacia y engaño.» ¿Qué es esto, más que una versión retórica de nuestra propia tesis de que una frase que no exprese o una proposición formalmente verdadera o una hipótesis empírica está desprovista de significación literal? Es cierto que Hume, hasta donde nosotros sabemos, no formula ningún punto de vista respecto a la naturaleza de las proposiciones filosóficas propiamente dichas, pero aquellas de sus obras que generalmente son consideradas filosóficas, son, aparte de ciertos pasajes que tratan de cuestiones de psicología, obras de análisis. Si esto no es universalmente admitido, se debe a que su tratamiento de la causalidad, que es el rasgo principal de su obra filosófica, es, frecuentemente, mal interpretado. Ha sido acusado de negar la causalidad, cuando de hecho sólo estaba interesado en definirla. Tan lejos está de afirmar que ninguna proposición causal es verdadera, que se esfuerza por dar normas para juzgar la existencia de causas y efectos.[4] Comprobó suficientemente bien que la

4. Véase *A Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte III, sección 15.

cuestión de si una proposición causal dada era verdadera o falsa no constituía una cuestión que pudiera ser determinada *a priori*, y, por consiguiente, se limitó a discutir la cuestión analítica: ¿qué es lo que estamos afirmando cuando afirmamos que un hecho está causalmente conectado con otros? Y, al responder a esta cuestión, demostró —creo que concluyentemente—: primero, que la relación de causa y efecto no era de carácter lógico, porque toda proposición que afirmase una conexión causal podría ser negada sin auto-contradicción; segundo, que las leyes causales no se derivaban analíticamente de la experiencia, porque no eran deducibles de ningún número finito de proposiciones experienciales; y tercero, que era un error analizar proposiciones que afirmasen conexiones causales, en términos de una relación de necesidad que mantenían entre hechos particulares, porque era imposible imaginar de tales observaciones que tuvieran la más leve tendencia a establecer la existencia de tal relación. Dejó, pues, el camino abierto al punto de vista —que nosotros adoptamos— de que cada afirmación de una conexión causal particular implica la afirmación de una ley causal, y que cada proposición general de la forma «C causa a E» es equivalente a una proposición de la forma «siempre que C, luego E», en la que debe considerarse que el símbolo «siempre que» se refiere, no a un número finito de ejemplos reales de C, sino al número infinito de ejemplos posibles. Definió también una causa como «un objeto, seguido de otro, y en la que todos los objetos semejantes al primero son seguidos de objetos semejantes al segundo», o, alternativamente, como «un objeto seguido de otro, y cuya presencia siempre lleva el pensamiento hacia ese otro»;[5] pero ninguna de estas definiciones es aceptable tal como está. Porque, aun cuando es cierto que, según nuestras normas de racionalidad, no tendríamos razones suficientes para creer que un hecho C fuese la causa de un hecho E, a menos que hubiésemos observado una constante conjunción de hechos como C con hechos como E, no hay, sin embargo, auto-contradicción alguna implicada en la afirmación de que la proposición «C es la causa de E» y

5. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 7.

en la negación simultánea de que ningún hecho como C o como E haya sido observado nunca; y esto sería autocontradictorio, si la primera de las definiciones citadas fuese correcta. Tampoco es inconcebible, como la segunda definición implica, que existan leyes causales que, sin embargo, no hayan sido consideradas nunca. Pero, aunque estamos obligados, por estas razones, a rechazar las definiciones reales que Hume da de una causa, nuestra concepción de la naturaleza de la causalidad sigue siendo, substancialmente, igual a la suya. Y estamos de acuerdo con él en que no puede haber otra justificación para el razonamiento inductivo que su éxito en la práctica, a la vez que insistimos con mayor firmeza que él en que no se requiere ninguna justificación mejor. Porque es su fracaso en aclarar este segundo punto lo que ha dado a sus concepciones el aire de paradoja que ha sido la causa de que fuesen tan subestimadas y mal entendidas.

Además, cuando consideramos que Hobbes y Bentham se dedicaron, principalmente, a dar definiciones, y que la mejor parte de la obra de John Stuart Mill consiste en un desarrollo de los análisis llevados a cabo por Hume, podemos razonablemente afirmar que, al sostener que la actividad filosófica es esencialmente analítica, estamos adoptando un punto de vista que siempre estuvo implícito en el empirismo inglés. No es que la práctica del análisis filosófico se haya limitado a los miembros de esta escuela; pero es con ellos con quienes nosotros tenemos la más estrecha afinidad histórica.

Si me abstengo de discutir estas cuestiones en detalle, y si no hago el menor intento de facilitar una relación completa de todos los «grandes filósofos» cuya obra es predominantemente analítica —una relación que incluiría, sin duda, a Platón, a Aristóteles y a Kant—, es porque el punto al que tal discusión desembocaría, tiene escasa importancia en nuestra indagación. Hemos venido sosteniendo que mucha de la «filosofía tradicional» es auténticamente filosófica, según nuestras normas, a fin de defendernos contra la acusación de que nuestra interpretación de la palabra «filosofía» es errónea. Pero, aun cuando ninguno de los comúnmente llamados filósofos nunca se hubiera ocupado de lo que nosotros entendemos por actividad filosófica, ello no implicaría

que nuestra definición de la filosofía fuese errónea, dados nuestros postulados iniciales. Podemos admitir que nuestra interpretación de la palabra «filosofía» es casualmente dependiente de nuestra creencia en las proposiciones históricas antes expuestas. Pero la validez de estas proposiciones históricas no tiene importancia lógica alguna para la validez de nuestra definición de la filosofía, ni para la validez de la distinción entre filosofía, en nuestro sentido, y metafísica.

La filosofía, en nuestro concepto,
es totalmente independiente de la metafísica.
No nos adscribimos a ninguna doctrina de atomismo.

Es aconsejable insistir en el punto de que la filosofía, tal como nosotros la entendemos, es totalmente independiente de la metafísica, puesto que el método analítico según comúnmente suponen sus críticos, tiene una base metafísica. Engañados por las asociaciones de la palabra «análisis», suponen que el análisis filosófico es una actividad de disección; que consiste en «separar» objetos en sus partes constituyentes, hasta que todo el universo sea finalmente exhibido como un agregado de «partículas simples», unidas por relaciones externas. Si esto fuese realmente así, el modo más eficaz de atacar el método sería el de demostrar que su presuposición básica era absurda. Porque decir que el universo era un agregado de partículas simples sería tan absurdo como decir que era Fuego o Agua o Experiencia. Es claro que ninguna observación posible permitiría a nadie verificar una afirmación semejante. Pero, que yo sepa, esta línea de crítica no ha sido adoptada, efectivamente, nunca. Los críticos se contentan con subrayar que pocos o ninguno de los objetos complejos que hay en el mundo son, simplemente, la suma de sus partes. Tienen una estructura, una unidad orgánica, que los distingue como auténticos conjuntos de los meros agregados. Pero el analista, según se dice, está obligado por su metafísica atomística a considerar un objeto consistente en las partes *a, b, c* y *d* en una configuración distintiva como siendo simplemente *a+b+c+d*, y da, por lo tanto, una descripción enteramente falsa de su naturaleza.

El filósofo, como analista,
no está interesado en las propiedades físicas de las cosas,
sino solamente en cómo hablamos de ellas

Si seguimos a los psicologistas de la Gestalt, que son los que más constantemente hablan de auténticos conjuntos, definiendo como conjunto aquel en el cual las propiedades de cada parte dependen, en cierta medida, de su posición en el conjunto, entonces podemos aceptar como un hecho empírico que existen auténticos, u orgánicos, conjuntos. Y si el método analítico implicase una negación de este hecho sería, realmente, un método defectuoso. Pero, realmente, la validez del método analítico no depende de ninguna presuposición empírica —y, mucho menos, metafísica— acerca de la naturaleza de las cosas. Porque el filósofo, como analista, no está directamente interesado en las propiedades físicas de las cosas. Está interesado solamente por la forma en que hablamos de ellas.

En otras palabras, las proposiciones de la filosofía no son factuales, sino de carácter lingüístico, esto es, no describen el comportamiento de los objetos físicos, o incluso mentales, sino que expresan definiciones, o las consecuencias formales de las definiciones. Por lo tanto podemos decir que la filosofía es un departamento de la lógica. Porque, según veremos, el signo característico de una indagación puramente lógica consiste en que esté interesada por las consecuencias formales de nuestras definiciones y no por las cuestiones del hecho empírico.

De ello se sigue que la filosofía no compite, en modo alguno, con la ciencia. La diferencia de género entre las proposiciones filosóficas y las científicas es tal, que no es concebible que puedan contradecirse las unas a las otras. Y esto aclara que la posibilidad del análisis filosófico es independiente de todo supuesto empírico. Será más evidente todavía que es independiente de todo supuesto metafísico. Porque es absurdo suponer que la provisión de definiciones y el estudio de sus consecuencias formales impliquen la desatinada afirmación de que el mundo está compuesto de partículas simples, o cualquier otro dogma metafísico.

Proposiciones lingüísticas enmascaradas de terminología factual

Lo que más ha contribuido a la predominante mala interpretación de la naturaleza del análisis filosófico es el hecho de que proposiciones y cuestiones que realmente son lingüísticas hayan sido expresadas, frecuentemente, de un modo que parecen factuales.[6] Un notable ejemplo de esto nos lo facilita la proposición de que una cosa material no puede estar en dos sitios a la vez. Ésta parece una proposición empírica y es constantemente invocada por los que desean demostrar que es posible para una proposición empírica ser lógicamente cierta. Pero un examen más crítico demuestra que no es empírica, en absoluto, sino lingüística. Simplemente, registra el hecho de que, como resultado de ciertas convenciones verbales, la proposición de que dos contenidos sensoriales aparecen en el mismo campo sensorial visual o táctil es incompatible con la proposición de que pertenecen a la misma cosa material.[7] Y éste es, en realidad, un hecho necesario. Pero no tiene la menor tendencia a demostrar que poseemos cierto conocimiento acerca de las propiedades empíricas de los objetos. Porque es necesario solamente a causa de que acostumbramos emplear las palabras adecuadas, de un modo especial. No hay razón lógica alguna que nos impida cambiar nuestras definiciones de tal modo que la frase «Una cosa no puede estar en dos sitios a la vez» venga a expresar una auto-contradicción, en lugar de una verdad necesaria.

La filosofía surge en definiciones

Otro buen ejemplo de proposición lingüísticamente necesaria que parece ser un registro de hecho empírico es la proposición: «Las relaciones no son particulares,

6. Carnap ha destacado este punto. Donde nosotros hablamos de proposiciones «lingüísticas» expresadas en lenguaje «factual» o «pseudo-factual», él habla de «Pseudo-Objektsätze» o «quasi-syntaktische Sätze» como expresados en la «Inhaltliche», como opuestos a la «Formale Redeweise». Véase *Logische Syntax der Sprache*, Parte V.

7. Cf. mi artículo «On Particulars and Universals», *Proceedings of the Aristotelian Society, 1933-4*, pp. 54, 65.

sino universales». Podría suponerse que ésta era una proposición del mismo orden que «Los armenios no son mahometanos, sino cristianos», pero sería un error. Porque, mientras la segunda proposición es una hipótesis empírica en relación con las prácticas religiosas de un determinado grupo de gentes, la primera no es una proposición acerca de las «cosas», en absoluto, sino simplemente acerca de las palabras. Registra el hecho de que los símbolos-relación pertenecen por definición a la clase de símbolos para los caracteres, y no a la clase de símbolos para las cosas.

La afirmación de que las relaciones son universales provoca la pregunta: «¿Qué es un universal?». Y esta pregunta no es, como tradicionalmente ha sido considerada, una pregunta acerca del carácter de ciertos objetos reales, sino una búsqueda de una definición de un cierto término. La filosofía, como queda dicho, está cargada de preguntas como ésta, que parecen ser factuales, pero no lo son. Así, preguntar cuál es la naturaleza de un objeto material es buscar una definición de «objeto material», y esto, como en seguida veremos, es preguntar cómo las proposiciones acerca de los objetos materiales deben ser traducidas a proposiciones acerca de los contenidos sensoriales. De un modo semejante, preguntar qué es un número equivale a preguntar si es posible traducir las proposiciones acerca de los números naturales a proposiciones acerca de las clases.[8] Y lo mismo es aplicable a todas las demás cuestiones filosóficas acerca de la forma: «¿Qué es un *x*?», o «¿Cuál es la naturaleza de *x*?». Todas son búsquedas de definiciones, y, como veremos, de definiciones de una clase peculiar.

Aunque es erróneo escribir acerca de cuestiones lingüísticas en lenguaje «factual», suele ser conveniente por razones de brevedad. Y no siempre eludiremos el hacerlo nosotros también. Pero es importante que nadie se vea inducido a error por esta práctica y suponga que el filósofo está entregado a una investigación empírica o a una investigación metafísica. Podemos decir de él, libremente, que está analizando hechos, o nociones, o incluso cosas. Pero debemos aclarar que éstos son, simplemente, modos de decir que está interesado en la definición de las palabras correspondientes.

---

8. Cf. Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Parte V, 79[b] y 84.

III

La naturaleza del análisis filosófico

La filosofía no suministra definiciones «explícitas», tal como son dadas en los diccionarios, sino definiciones «en uso». Explicación de esta distinción

De nuestra afirmación de que la filosofía provee de definiciones, no debe inferirse que la función del filósofo sea la de compilar un diccionario, en el sentido corriente. Porque las definiciones cuya provisión se espera de la filosofía son de una clase distinta de aquellas que esperamos encontrar en los diccionarios. En un diccionario buscamos, principalmente, las que podrían llamarse definiciones *explícitas;* en la filosofía, definiciones *en uso.* Una breve explicación bastará para aclarar la naturaleza de esta distinción.

Definimos un símbolo *explícitamente,* cuando formulamos otro símbolo —o expresión simbólica— que sea sinónimo de él. Y la palabra «sinónimo» se emplea aquí en el sentido de que puede decirse que dos símbolos pertenecientes al mismo lenguaje son sinónimos siempre y cuando la simple sustitución de un símbolo por el otro, en cualquier frase en que los dos puedan aparecer significantemente, produce, en todo caso, una nueva frase que es equivalente a la antigua. Y decimos que dos frases del mismo lenguaje son equivalentes siempre y cuando toda frase que esté vinculada a cualquier grupo de frases dado en conjunción con una de ellas esté vinculada con el mismo grupo en conjunción con el otro. Y, en este empleo de la palabra «vinculación», se dice que una fase *s* vincula a una frase *t* cuando la proposición expresada por *t* es deducible de la proposición expresada por *s;* mientras que se dice que una proposición *p* es deducible de, o se sigue de, una proposición *q*

cuando la negación de *p* contradice la afirmación de *q*.

La provisión de estos criterios nos permite ver que la inmensa mayoría de las definiciones que se dan en la conversación ordinaria son definiciones *explícitas*. En particular, merece señalarse que el proceso de definición *per genus et differentiam*, al que los lógicos aristotélicos conceden tanta atención, produce siempre definiciones que son explícitas en el sentido explicado. Así, cuando definimos a un oculista como un doctor en ojos, lo que estamos afirmando es que, en nuestro lenguaje, los dos símbolos «oculista» y «doctor en ojos» son sinónimos. Y, generalmente hablando, todas las cuestiones discutidas por los lógicos en conexión con este modo de definición se refieren a las posibles formas de encontrar sinónimos, en un lenguaje dado, para todo término dado. Por nuestra parte, no entraremos en estas cuestiones, pues no interesan a nuestro propósito, que es el de exponer el método de la filosofía. Porque el filósofo, según hemos dicho ya, está primordialmente interesado en la provisión, no de definiciones *explícitas*, sino de definiciones *en uso*.[1]

La «teoría de las descripciones» de Russell, como ejemplo de análisis filosófico

Nosotros definimos un símbolo *en uso*, no diciendo que es sinónimo de otro determinado símbolo, sino demostrando cómo las frases en las que aparece significativamente pueden ser traducidas a frases equivalentes, que no contengan ni el *definiendum* mismo, ni ninguno de sus sinónimos. Una buena ilustración de este proceso nos la facilita la llamada teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell, que no es, en absoluto, una teoría en el sentido ordinario, sino una indicación de cómo deben ser definidas todas las frases de la forma «la persona o cosa indeterminada».[2] Asegura que toda frase que contenga una expresión simbólica de esta for-

1. Que esta declaración necesita ser cualificada se demuestra en la Introducción, pp. 27 ss.

2. Véase *Principia Mathematica*, Introducción, cap. III, e *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. XVI.

ma puede ser traducida a una frase que no contenga expresión alguna de esa clase, pero contiene, desde luego, una sub-frase afirmando que un objeto, y sólo uno, posee una determinada propiedad, o, en otro caso, que ningún objeto posee una determinada propiedad. Así, la frase «El cuadrado redondo no puede existir» es equivalente a «Ninguna cosa puede ser cuadrada y redonda»; y la frase «El autor de *Waverley* fue Scotch» es equivalente a «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona fue Scotch».[3] El primero de estos ejemplos nos facilita una ilustración típica de cómo puede ser eliminada toda frase descriptiva definida que aparece como objeto de una frase existencial negativa; y la segunda, una ilustración típica de cómo puede ser eliminada toda frase descriptiva definida que no aparece en ninguna parte de ningún otro tipo de frase. Por lo tanto, juntas nos demuestran cómo expresar lo que es expresado por cualquier locución que contenga una frase descriptiva definida, sin emplear ninguna frase de ese tipo. Y así nos facilitan una definición de estas frases en uso.

El efecto de esta definición de las frases descriptivas, como de todas las buenas definiciones, es el de acrecentar nuestra comprensión de determinadas frases. Y éste es un beneficio que el autor de tal definición concede no solamente a los demás, sino también a sí mismo. Podría objetarse que él ya tiene que comprender las frases para ser capaz de definir los símbolos que aparecen en ellas. Pero esta inicial comprensión necesita sumarse a una facultad de decir, en la práctica, qué clase de situaciones verifican las proposiciones que expresan. Tal comprensión de las locuciones que contienen frases descriptivas definidas puede ser poseída incluso por los que creen que hay entidades subsistentes, tales como el cuadrado redondo, o el actual Rey de Francia. Pero el hecho de que mantengan esto demuestra que su comprensión de tales locuciones es imperfecta. Porque su caída en la metafísica es la consecuencia de la ingenua suposición de que las frases descriptivas definidas son símbolos demostrativos. Y a la luz de la comprensión más clara, facilitada por la definición de Russell, vemos que esta supo-

3. Esto no es totalmente exacto. Véase Introducción, pp. 27-29.

sición es falsa. Este fin tampoco podría haber sido alcanzado por una definición explícita de cualquier frase descriptiva. Lo que se necesitaba era una traducción de los locuciones que contuviesen frases tales que revelasen lo que puede llamarse su complejidad lógica. En general, podemos decir que el propósito de una definición filosófica es el de disipar aquellas confusiones que surgen de nuestra imperfecta comprensión de determinados tipos de frases en nuestro lenguaje, cuando la necesidad no puede resolverse mediante la provisión de un sinónimo para determinado símbolo, o porque no hay sinónimo, o, en otro caso, porque los sinónimos válidos son tan confusos como el símbolo que origina la confusión.

Una completa elucidación filosófica de determinado lenguaje consistiría, primero, en enumerar los tipos de frase que fuesen significantes en ese lenguaje, y luego en exponer las relaciones de equivalencia vigentes entre las frases de los diversos tipos. Y aquí puede explicarse que se diga que dos frases son del mismo tipo, cuando pueden ser interrelacionadas de tal modo que a cada símbolo de una frase corresponde un símbolo del mismo tipo en la otra; y que se diga que dos símbolos son del mismo tipo, cuando es posible siempre sustituir a uno por el otro, sin convertir una frase significante en un fragmento absurdo. Tal sistema de definiciones revelaría lo que puede llamarse la estructura del lenguaje en cuestión. Y así podemos considerar toda «teoría» filosófica particular —la «teoría de las descripciones definidas» de Russell, por ejemplo— como una revelación de parte de la estructura de un lenguaje dado. En el caso de Russell, el lenguaje, es el lenguaje inglés de cada día; y cualquier otro lenguaje, como el francés o el alemán, que tenga la misma estructura que el inglés.[4] Y, en este contexto, no es necesario establecer una distinción entre el lenguaje hablado y el escrito. En lo que se refiere a la validez de una definición filosófica, no importa que consideremos el símbolo definido como constituido por signos visibles o por sonidos.

4. No debe entenderse que esto implica que todos los pueblos que actualmente hablan inglés emplean un solo e idéntico sistema de símbolos. Véanse pp. 82-83.

Definición de un símbolo ambiguo

Un factor que complica la estructura de un lenguaje como el inglés es el predominio de símbolos ambiguos. Se dice que un símbolo es ambiguo cuando está constituido por signos que son idénticos en su forma sensible, no sólo entre sí, sino también respecto a signos que son elementos de otro símbolo determinado. Porque lo que hace a dos signos elementos del mismo símbolo no es simplemente una identidad de forma, sino también una identidad de empleo. Así, si nos guiásemos simplemente por la forma del signo, admitiríamos que el «es» que aparece en la frase «Él es el autor de este libro» era el mismo símbolo que el «es» que aparece en la frase «Un gato es un mamífero». Pero, cuando nos disponemos a traducir las frases, encontramos que la primera es equivalente a «Él, y ningún otro escribió este libro», y la segunda, a «La clase de los mamíferos contiene la clase de los gatos». Y esto demuestra que, en este ejemplo, cada «es» es un símbolo ambiguo que no debe ser confundido con el otro, ni con los símbolos ambiguos de existencia, y de calidad de miembros de una clase, y de identidad, y de vinculación, que están constituidos también por signos de la forma «es».

Decir que un símbolo está constituido por signos que son idénticos entre sí en su forma sensible, y en su significación, y que un signo es un contenido sensorial, o una serie de contenidos sensoriales, que se emplea para transportar una significación literal, no es decir que un símbolo sea un conjunto o sistema de contenidos sensoriales. Porque cuando hablamos de determinados objetos, *b, c, d...* como elementos de un objeto *e*, y de *e* como constituido por *b, c, d...*, no estamos diciendo que formen parte de *e*, en el sentido en que mi brazo es una parte de mi cuerpo, o que un conjunto particular de libros de mi estantería es parte de mi colección de libros. Lo que estamos diciendo es que todas las frases en que aparece el símbolo *e* pueden traducirse a frases que no contienen *e*, ni símbolo alguno que sea sinónimo de *e*, sino que contienen símbolos *b, c, d...* Y, en general, podemos explicar la naturaleza de las construcciones lógicas diciendo que la introducción de símbolos que denotan construcciones lógicas es un recurso que nos permi-

te establecer complicadas proposiciones acerca de los elementos de esas construcciones en una forma relativamente simple.

Definición de una construcción lógica

Lo que no debe decirse es que las construcciones lógicas son objetos imaginarios. Porque, si bien es verdad que el Estado inglés, por ejemplo, es una construcción creada sobre un pueblo determinado, y que la mesa en que escribo es una construcción lógica creada sobre contenidos sensoriales, no es verdad que el Estado inglés o esta mesa sean imaginarios, en el sentido en que son imaginarios Hamlet o un espejismo. En realidad, la afirmación de que las mesas son construcciones lógicas creadas sobre contenidos sensoriales no es una afirmación factual, en absoluto, en el sentido en que la afirmación de que las mesas son objetos imaginarios sería una afirmación factual, aunque falsa. Como nuestra explicación de la noción de una construcción lógica aclarará, es una afirmación lingüística a los efectos de que el símbolo «mesa» es definible en términos de ciertos símbolos que representan contenidos sensoriales, no explícitamente, sino en uso. Y esto, como hemos visto, equivale a decir que las frases que contienen el símbolo «mesa», o el símbolo correspondiente en cualquier lenguaje que tenga la misma estructura que el inglés, pueden todas ser traducidas a frases del mismo lenguaje que no contengan ese símbolo, ni ninguno de sus sinónimos, sino que contengan determinados símbolos que representen contenidos sensoriales; un hecho que puede ser libremente expresado diciendo que decir algo acerca de una mesa es siempre decir algo acerca de contenidos sensoriales. Naturalmente, esto no implica que decir algo acerca de una mesa sea siempre decir lo mismo acerca de los correspondientes contenidos sensoriales. Por ejemplo, la frase «Yo ahora estoy sentado frente a una mesa» puede, en principio, ser traducida a una frase que no mencione las mesas, sino solamente contenidos sensoriales. Pero esto no significa que podamos, sencillamente, sustituir un símbolo contenido sensorial por el símbolo «mesa» en la frase original. Si hacemos esto,

nuestra nueva frase, lejos de ser equivalente a la antigua, será un simple fragmento absurdo. Para obtener una oración que sea equivalente a la oración acerca de la mesa, pero que se refiera, en cambio, a contenidos sensoriales, hay que alterar el conjunto de la oración original. Y esto, en realidad, viene implicado por el hecho de que decir que las mesas son construcciones lógicas creadas sobre contenidos sensoriales es decir, no que el símbolo «mesa» pueda ser explícitamente definido en términos de símbolos que representen contenidos sensoriales, sino solamente que puede ser así definido en uso. Porque, como hemos visto, la función de una definición en uso no es la de facilitarnos un sinónimo para cada símbolo, sino la de capacitarnos para traducir oraciones de un cierto tipo.

Al definir la noción de una cosa material en términos de contenido sensorial, resolvemos el llamado problema de la percepción

El problema de dar una norma efectiva para traducir oraciones acerca de una cosa material a oraciones acerca de contenidos sensoriales, que puede llamarse el problema de la «reducción» de cosas materiales a contenidos sensoriales, es la parte filosófica más importante del tradicional problema de la percepción. Es cierto que quienes escriben acerca de la percepción y se dedican a describir «la naturaleza de una cosa material» creen de sí mismos que están discutiendo una cuestión factual. Pero, como ya hemos señalado, esto es un error. La pregunta: «¿Cuál es la naturaleza de una cosa material?» es, como cualquier otra pregunta de esa forma, una cuestión lingüística, porque es la búsqueda de una definición. Y las proposiciones que se formulan como respuesta a ella son proposiciones lingüísticas, aun cuando puedan ser expresadas de tal modo que parezcan factuales. Son proposiciones acerca de las relaciones de los símbolos, y no acerca de las propiedades de las cosas que los símbolos representan.

Es necesario subrayar este punto en conexión con el «problema de la percepción», porque el hecho de que

seamos incapaces, en nuestro lenguaje cotidiano, de describir las propiedades de los contenidos sensoriales con alguna gran precisión, por carecer de los símbolos necesarios, lo hace conveniente para dar la solución de este problema en terminología factual. Expresamos el hecho de que hablar acerca de las cosas materiales es, para cada uno de nosotros, un modo de hablar acerca de contenidos sensoriales, diciendo que cada uno de nosotros «construye» cosas materiales creadas sobre contenidos sensoriales y revelamos la relación entre las dos clases de símbolos, mostrando cuáles son los principios de esta «construcción». En otras palabras, cada uno contesta a la pregunta: «¿Cuál es la naturaleza de una cosa material?», indicando, en términos generales, cuáles son las relaciones que deben mantenerse entre cualesquiera dos contenidos sensoriales propios para que ambos sean elementos de la misma cosa material. La dificultad, que aquí parece surgir, de reconciliar la subjetividad de los contenidos sensoriales con la objetividad de las cosas materiales será tratada en un capítulo ulterior de este libro.[5]

Una solución de este problema esbozada como ejemplo más amplio de análisis filosófico

La solución que ahora daremos de este «problema de la percepción» servirá como una más amplia ilustración del método de análisis filosófico. Para simplificar la cuestión, introducimos las siguientes definiciones. Decimos que dos contenidos sensoriales se asemejan directamente el uno al otro, cuando entre ellos no hay ninguna diferencia, o sólo una infinitesimal diferencia de calidad; y que se asemejan indirectamente el uno al otro, cuando están enlazados por una serie de semejanzas directas, pero sin que sean directamente semejantes, una relación cuya posibilidad depende del hecho de que el producto relativo[6] de las infinitesimales diferencias de calidad sea

5. Cap. VII.

6. «El *producto relativo* de dos relaciones *R* y *S* es la relación que se mantiene entre *x* y *z*, cuando hay un término intermedio *y* de tal modo que *x* tiene la relación *R* a *y* e *y* tiene la relación *S* a *z*.» *Principia Mathematica*, Introducción, cap. I.

una apreciable diferencia de calidad. Y decimos que dos contenidos sensoriales, visuales o táctiles, son directamente continuos, cuando pertenecen a sucesivos miembros de una serie de reales o posibles campos sensoriales, y no hay diferencia, o sólo una infinitesimal diferencia entre ellos, con respecto a la posición de cada uno en su propio campo sensorial; y que son indirectamente continuos, cuando están relacionados por una real o posible serie de tales continuidades directas. Y ahora habrá que explicar que decir de una experiencia sensorial, o de un campo sensorial, que forma parte de una experiencia sensorial, o de un contenido sensorial que forma parte de un campo sensorial, que es posible, como opuesto a real, equivale a decir, no que siempre se haya producido o pueda producirse en la realidad, sino que se produciría si se cumpliesen ciertas condiciones especificables. De modo que cuando se dice que una cosa material está constituida por contenidos sensoriales reales y posibles, todo lo que se está afirmando es que las oraciones que se refieren a contenidos sensoriales, que son las traducciones de las oraciones que se refieren a cualquier cosa material, son categóricas e hipotéticas. Y, así, la noción de un posible contenido sensorial, o de una posible experiencia sensorial, es tan inobjetable como la familiar noción de una declaración hipotética.

Sobre la base de estas definiciones preliminares puede afirmarse, con referencia a cualesquiera dos contenidos sensoriales visuales propios, o con respecto a cualesquiera dos contenidos sensoriales táctiles propios, que son elementos de la misma cosa material, siempre y cuando estén relacionados entre sí mediante una relación de directa o indirecta semejanza en ciertos respectos, y mediante una relación de directa o indirecta continuidad. Y como cada una de estas relaciones es simétrica —es decir, una realción que no puede mantenerse entre unos términos tales como A y B, sin que se mantenga también entre B y A— y también transitiva —esto es, una relación que no puede mantenerse entre un término A y otro término B, y entre B y otro término C, sin que se mantenga también entre A y C—, se sigue que los grupos de contenidos sensoriales, visuales y táctiles, que se constituyen por medio de estas relaciones no pueden tener ningún miembro común. Y esto significa que ningún

contenido sensorial, visual o táctil, puede ser un elemento de más de una cosa material.

El próximo paso en el análisis de la noción de una cosa material es el de demostrar cómo se correlacionan estos grupos por separados de contenidos sensoriales, visuales y táctiles. Y esto puede llevarse a efecto diciendo que cualesquiera dos grupos visuales y táctiles propios pertenecen a la misma cosa material cuando cada elemento del grupo visual que es de mínima profundidad visual forma parte de la misma experiencia sensorial que un elemento de grupo táctil que es de mínima profundidad táctil. No podemos definir aquí la profundidad visual o táctil, más que de un modo expositivo. La profundidad de un contenido sensorial, visual o táctil es una propiedad sensible del mismo, en igual medida en que lo son su longitud o su anchura.[7] Pero podemos describirla diciendo que un determinado contenido sensorial visual o táctil tiene una profundidad mayor que otro cuando está más lejos del cuerpo del observador, siempre que aclaremos que esto no pretende ser una definición. Porque sería evidentemente viciosa cualquier «reducción» de las cosas materiales a contenidos sensoriales si las oraciones definidoras contuviesen referencias a los cuerpos humanos, que son también cosas materiales. De todos modos, estamos obligados a mencionar las cosas materiales si queremos describir ciertos contenidos sensoriales, porque la pobreza de nuestro lenguaje es tal, que no tenemos ningún otro medio verbal de explicar cuáles son sus propiedades.

En cuanto a los contenidos sensoriales del gusto, o del sonido, o del olfato, que se asignan a determinadas cosas materiales, pueden clasificarse con referencia a su asociación con contenidos sensoriales táctiles. Por lo tanto, asignamos contenidos sensoriales del gusto a las mismas cosas materiales a las que se asignan los contenidos sensoriales del tacto que se producen simultáneamente y que son experimentados por el paladar o por la lengua. Y al asignar un contenido sensorial auditivo u olfativo a una cosa material, advertimos que es un miembro de una posible serie de sonidos u olores temporalmente

7. Véase H. H. Price, *Perception*, p. 218.

continuos, de calidad uniforme, pero de intensidad gradualmente creciente; concretamente, la serie que ordinariamente se diría que se experimenta en el curso del movimiento hacia el lugar del cual han procedido el sonido o el olor; y lo asignamos a la misma cosa material a la que se asigna el contenido sensorial táctil, que se experimenta al mismo tiempo que el sonido o el olor de máxima intensidad en la serie.

Lo que a continuación se espera de nosotros, que estamos intentando analizar la noción de una cosa material, es que facilitemos una regla para traducir oraciones que se refieran a las cualidades «reales» de las cosas materiales. Nuestra respuesta es que decir de una cierta cualidad que es la cualidad real de una cosa material dada equivale a decir que ella caracteriza los elementos de la cosa, que son los más convenientemente proporcionados de todos los elementos que poseen cualidades de la clase en cuestión. Así, cuando yo miro una moneda y afirmo que es de forma realmente redonda, no estoy afirmando que la forma del contenido sensorial, que es el elemento de la moneda que verdaderamente estoy observando, sea redonda, y menos aún que la forma de todos los elementos visuales o táctiles de la moneda sean redondos; lo que estoy afirmando es que la redondez de la forma caracteriza a aquellos elementos de la moneda que son experimentados desde el punto de vista desde el cual se realizan más convenientemente las proporciones de la forma. Y, de un modo análogo, afirmo que el color real del papel en que estoy escribiendo es blanco, aun cuando tal vez no siempre parezca blanco, porque la blancura del color caracteriza a aquellos elementos visuales del papel que se experimentan en las condiciones en que es posible la mayor discriminación de los colores. Y, por último, definimos las relaciones de cualidad o de posición entre las cosas materiales en términos de las relaciones de cualidad o de posición que alcanzan entre elementos tan «privilegiados».

Unidad de tales análisis

Esta definición, o, mejor, este esbozo de definición de los símbolos que representan cosas materiales pretende

tener la misma clase de efecto que la definición de las frases descriptivas que hemos dado como nuestro primer ejemplo del proceso de análisis filosófico. Sirve para aumentar nuestro conocimiento de las oraciones en que nos referimos a las cosas materiales. En este caso también hay, naturalmente, un sentido en el que ya comprendemos tales oraciones. Los que utilizan el lenguaje inglés no tienen dificultad alguna, en la práctica, para identificar las situaciones que determinan la verdad o la falsedad de declaraciones tan sencillas como «Esto es una mesa» o «Los peniques son redondos». Pero muy bien pueden desconocer la oculta complejidad lógica de aquellas declaraciones que nuestro análisis de la noción de una cosa material acaba de revelar. Y, como resultado, pueden ser impulsados a adoptar alguna creencia metafísica, como la creencia en la existencia de substancias materiales o substratos invisibles, que es una fuente de confusión en todas sus ideas especulativas. Y la utilidad de la definición filosófica que disipa tales confusiones no debe medirse por la aparente trivialidad de las oraciones que traduce.

Peligro de decir que la filosofía está interesada en la significación

Se dice, a veces, que el propósito de tales definiciones filosóficas es el de revelar la significación de ciertos símbolos, o combinaciones de símbolos. La objeción a este modo de hablar consiste en que no da una descripción inequívoca de la práctica del filósofo, porque emplea, por «significación», un símbolo altamente ambiguo. Por esta razón es por lo que nosotros definimos la relación de equivalencia entre oraciones, sin referirnos a «significación». Y, en realidad, dudo que de todas las oraciones que son equivalentes, según nuestra definición, pueda decirse normalmente que tienen la misma significación. Porque creo que si bien un signo complejo de la forma «las oraciones *s* y *t* tienen la misma significación» es, a veces, empleado, o aceptado, para expresar lo que nosotros expresamos diciendo «las oraciones *s* y *t* son equivalentes», éste no es el modo en que tal signo se emplea o se interpreta más comúnmente. Creo que, si tenemos

que usar el signo «significación» del modo en que más comúnmente se usa, no debemos decir que dos oraciones tienen la misma significación para cualquiera, a menos que la presencia de una de las oraciones tenga siempre el mismo efecto sobre sus ideas y acciones que la presencia de la otra. Y, evidentemente, según nuestro criterio, dos oraciones pueden ser equivalentes sin tener el mismo efecto sobre cualquiera que emplee el lenguaje. Por ejemplo, «*p* es una ley física» es equivalente a «*p* es una hipótesis general en la que se puede confiar siempre»: pero las asociaciones del símbolo «ley» son tales, que la primera oración tiende a producir un efecto psicológico muy distinto de su equivalente. Da origen a una creencia en el orden de la naturaleza, e incluso en la existencia de un poder «detrás» de ese orden, que no es evocado por la oración equivalente, y que, en realidad, no tiene garantía racional alguna. Así, hay mucha gente para quienes estas oraciones tienen diferentes significaciones, en este sentido corriente de «significación». Y sospecho que esto explica la extendida repugnancia a admitir que las leyes físicas son sencillamente hipótesis, al igual que la negativa de algunos filósofos a reconocer que las cosas materiales son reducibles a contenidos sensoriales se debe, en gran parte, al hecho de que ninguna oración que se refiera a contenidos sensoriales ha tenido nunca sobre ellos el mismo efecto psicológico que una oración que se refiera a una cosa material. Pero, como hemos visto, esto no es un fundamento válido para negar que dos determinadas oraciones de ésas son equivalentes.

Por consiguiente, debería evitarse el decir que la filosofía se interesa por la significación de los símbolos, porque la ambigüedad de «significación» lleva al crítico poco perspicaz a juzgar el resultado de una investigación filosófica por un criterio que no es aplicable a ella, sino solamente a una investigación empírica interesada por el efecto psicológico que la presencia de ciertos símbolos tiene sobre un determinado grupo de gentes. Estas investigaciones empíricas son, en realidad, un importante elemento en sociología y en el estudio científico de un lenguaje; pero son totalmente distintas de las investigaciones lógicas que constituyen la filosofía.

Es erróneo también afirmar, como algunos hacen, que

la filosofía nos dice cómo son usados realmente ciertos símbolos. Porque esto sugiere que las proposiciones de la filosofía son proposiciones factuales relativas al comportamiento de un cierto grupo de gentes; y esto no es así. El filósofo que afirma que, en el lenguaje inglés, la oración «El autor de *Waverley* fue Scotch» es equivalente a «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona fue Scotch» no está afirmando que todos o la mayoría de los hablantes de inglés utilicen estas oraciones intercambiablemente. Sino que está afirmando que, en virtud de ciertas normas de vinculación, concretamente las que son características del «correcto» inglés, toda oración que esté vinculada por «El autor de *Waverley* fue Scotch», en conjunción con un grupo dado de oraciones, está vinculada también por ese grupo, en conjunción con «Una persona, y sólo una persona, escribió *Waverley*, y esa persona fue Scotch». Que los hablantes de inglés tengan que emplear las convenciones verbales que ellos hacen es, en realidad, un hecho empírico. Pero la deducción de las relaciones de equivalencia a partir de las reglas de vinculación que caracterizan el inglés o cualquier otro lenguaje es una actividad puramente lógica; y es en esta actividad lógica, y no en ningún estudio empírico de los hábitos lingüísticos de un determinado grupo de gentes, en que consiste el análisis filosófico.[8]

Las proposiciones de la filosofía no son proposiciones empíricas relativas a cómo la gente emplea realmente las palabras. Se relacionan con las consecuencias lógicas de las convenciones lingüísticas

Así, al especificar el lenguaje al que pretende aplicar sus definiciones, el filósofo está, sencillamente, describiendo las convenciones de las que sus definiciones se deducen; y la validez de las definiciones depende solamente de su compatibilidad con estas convenciones.

8. Hay una base para decir que el filósofo está siempre interesado por un lenguaje artificial. Porque las convenciones que nosotros seguimos en nuestro uso real de las palabras no son enteramente sistemáticas y precisas.

Realmente, en la mayoría de los casos, las definiciones se obtienen a partir de convenciones que, de hecho, corresponden a las convenciones que son observadas, en la práctica, por algún grupo de gentes. Y es una condición necesaria de la utilidad de las definiciones, como un medio de esclarecimiento, que esto sea así. Pero es un error suponer que la existencia de tal correspondencia forma siempre parte de lo que las definiciones realmente afirman.[9]

Hay que señalar que el proceso de análisis de un lenguaje se facilita si es posible utilizar para la clasificación de sus formas un sistema artificial de símbolos cuya estructura es conocida. El ejemplo más notable de tal simbolismo es el llamado sistema de logística que fue empleado por Russell y por Whitehead en sus *Principia Mathematica*. Pero no es necesario que el lenguaje en el que se realiza el análisis sea diferente del lenguaje analizado. Si lo fuese, nos veríamos obligados a suponer, como Russell sugirió en cierta ocasión, «que todo lenguaje tiene una estructura respecto a la cual, *en el lenguaje*, nada puede decirse, pero que puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y que tenga, a su vez, una nueva estructura, y que esta jerarquía de lenguajes puede no tener límite».[10] Esto fue escrito, probablemente, en la creencia de que un intento de referirse a la estructura de un lenguaje en el lenguaje mismo conduciría a la aparición de paradojas lógicas.[11] Pero Carnap, llevando a cabo, realmente, tal análisis, ha demostrado después que un lenguaje puede ser utilizado, sin auto-contradicción, en el análisis de sí mismo.[12]

---

9. Así, si deseo refutar a un adversario filosófico, no discuto acerca de los hábitos lingüísticos de las gentes. Trato de demostrar que sus definiciones implican una contradicción. Supongamos, por ejemplo, que él mantiene que «A es un agente libre» es equivalente a «Los actos de A no tienen fundamento». Entonces le refuto llevándole a admitir que «A es un agente libre» está vinculado por «A es moralmente responsable de sus actos», mientras que «Los actos de A no tienen fundamento» vincula a «A no es moralmente responsable de sus actos».

10. Introducción a *Tractatus Logico-Philosophicus*, de L. Wittgenstein, p. 23.

11. En relación con las paradojas lógicas, véase Russell y Whitehead, *Principia Mathematica*, Introducción, cap. II; F. P. Ramsey, *Foundations of Mathematics*, pp. 1-63; y Lewis y Langford, *Symbolic Logic*, cap. XIII.

12. Véase *Logische Syntax der Sprache*, Partes I y II.

IV

Los «a priori»

Como empiristas, debemos negar
que toda proposición general relativa a una realidad
puede ser conocida ciertamente como válida

Creo que la noción de la filosofía que hemos adoptado puede ser descrita correctamente como una forma de empirismo. Porque es característico de un empirista evitar la metafísica, sobre la base de que toda proposición factual debe referirse a la experiencia sensorial. Y aun cuando la concepción de la actividad filosófica como una actividad de análisis no se encuentra en las teorías tradicionales de los empiristas, hemos visto que se halla implícita en su práctica. Al mismo tiempo, debe quedar claro que, al llamarnos empiristas a nosotros mismos, no estamos declarando una creencia en ninguna de las doctrinas psicológicas que generalmente se asocian con el empirismo. Porque, aun cuando estas doctrinas fuesen válidas, su validez sería independiente de la validez de determinada tesis filosófica. Podría establecerse sólo mediante la observación, y no mediante consideraciones puramente lógicas sobre las cuales descansa nuestro empirismo.

Una vez admitido que somos empiristas, debemos ahora tratar de la objeción que generalmente se formula contra todas las formas de empirismo; concretamente, la objeción de que es imposible explicar nuestro conocimiento de las verdades necesarias sobre la base de los principios empíricos. Porque, como Hume demostró concluyentemente, ninguna proposición general cuya validez esté sujeta a la prueba de la experiencia real puede ser nunca lógicamente cierta. Por muy frecuentemente que se verifique en la práctica, queda siempre la posibilidad de que sea refutada en alguna ocasión futura. El he-

cho de que una ley haya sido confirmada en n—1 casos no constituye garantía lógica alguna de que se confirmará también en el caso n, cualquiera que sea la amplitud que concedamos a n. Y esto significa que nunca puede demostrarse que proposición general alguna relacionada con la realidad sea necesariamente y universalmente verdadera. En el mejor de los casos, puede ser una hipótesis probable. Y ya veremos que esto se aplica no sólo a las proposiciones generales, sino a todas las proposiciones que tienen un contenido factual. Ninguna de ellas puede nunca llegar a ser lógicamente cierta. Esta conclusión, que más adelante elaboraremos, tiene que ser aceptada por todo empirista consecuente. Con frecuencia se cree que esto le implica en un completo escepticismo, pero no es así. Porque el hecho de que la validez de una proposición no pueda ser lógicamente garantizada, de ningún modo implica que sea irracional para nosotros el creer en ella. Por el contrario, lo que es irracional es buscar una garantía donde todo lo que puede alcanzarse es probabilidad. Ya hemos reparado en esto al referirnos a la obra de Hume. Y aclararemos aún más la cuestión cuando lleguemos a tratar de la probabilidad, al explicar el uso que hacemos de las proposiciones empíricas. Descubriremos que no hay nada perverso ni paradójico en torno a la noción de que todas las «verdades» de la ciencia y del sentido común son hipótesis; y, por consiguiente, que el hecho de que la tesis empírica implique esta noción no constituye objeción alguna contra ella.

¿Cómo hemos de tratar, entonces, las proposiciones de la lógica formal y de la matemática?

Donde los empiristas encuentran dificultades es en la conexión con las verdades de la lógica formal y de la matemática. Porque, mientras se admite fácilmente que una generalización científica es falible, las verdades de la matemática y de la lógica parecen a todos necesarias y ciertas. Pero, si el empirismo es correcto, ninguna proposición que tenga un contenido factual puede ser necesaria o cierta. Por lo tanto, el empirista tiene que tratar las verdades de la lógica y de la matemática de una de las

dos formas siguientes: tiene que decir que no son verdades necesarias, y en ese caso tiene que refutar la universal convicción de que lo son; o tiene que decir que no poseen contenido factual alguno, y entonces tiene que explicar cómo una proposición carente de todo contenido factual puede ser verdadera y útil y sorprendente.

Si ninguno de estos dos procedimientos resulta satisfactorio, nos veremos obligados a dar paso al racionalismo. Nos veremos obligados a admitir que hay algunas verdades acerca del mundo que nosotros podemos conocer, independientemente de la experiencia; que hay algunas propiedades que nosotros podemos adscribir a todos los objetos, aun cuando no podamos de forma concebible observar que todos los objetos las tienen. Y tendremos que aceptar como un hecho inexplicable y misterioso que nuestro pensamiento tenga esta facultad de revelarnos autorizadamente la naturaleza de objetos que no hemos observado nunca. O, en otro caso, tenemos que aceptar la explicación kantiana que, aparte las dificultades epistemológicas que ya hemos tratado sumariamente, sólo desplaza el misterio a una etapa ulterior.

Es claro que tal concesión al racionalismo perturbaría el tema principal de este libro. Porque la admisión de que hubiera algunos hechos acerca del mundo que podrían ser conocidos independientemente de la experiencia sería incompatible con nuestro tema fundamental de que una oración no dice nada, a menos que sea empíricamente verificable. Y así se anularía toda la fuerza de nuestro ataque contra la metafísica. Por lo tanto, es vital para nosotros que seamos capaces de demostrar que una u otra de las descripciones empíricas de las proposiciones de lógica y de matemática es correcta. Si logramos esto habremos destruido los fundamentos del racionalismo. Porque el principio fundamental del racionalismo es que el pensamiento es una fuente independiente de conocimiento, y que constituye, además, una fuente de conocimiento más fidedigna que la experiencia; en realidad, algunos racionalistas han llegado incluso a decir que el pensamiento es la única fuente de conocimiento. Y esta noción se basa, simplemente, en que las únicas verdades necesarias acerca del mundo conocidas para nosotros son conocidas a través del pensamiento y no a través de la experiencia. De modo que si nosotros pode-

mos demostrar o que las verdades en cuestión no son necesarias o que no son «verdades acerca del mundo», habremos dejado al racionalismo sin la base en que descansa. Habremos demostrado la posición empírica de que no hay «verdades de razón» que se refieran a realidades.

Refutación de la noción de Mill de que estas proposiciones son generalizaciones inductivas

El procedimiento de mantener que las verdades de la lógica y de la matemática no son necesarias o ciertas fue adoptado por Mill, quien sostenía que estas proposiciones eran generalizaciones inductivas basadas en un número de ejemplos extremadamente amplio. El hecho de que el número de ejemplos en que se basaban fuese tan amplio explicaba, a su parecer, nuestra creencia de que aquellas generalizaciones fuesen necesariamente y universalmente verdaderas. La evidencia en su favor era tan fuerte, que nos parecía increíble que pudiera surgir nunca un ejemplo contrario. Sin embargo, era posible, en principio, que tales generalizaciones fuesen refutadas. Eran altamente probables, pero, al ser generalizaciones inductivas, no eran ciertas. La diferencia entre ellas y las hipótesis de las ciencias naturales era una diferencia de grado y no de clase. La experiencia nos daba muy suficientes razones para suponer que una «verdad» matemática o lógica era universalmente verdadera; pero no disponíamos de una garantía. Porque aquellas «verdades» eran sólo hipótesis empíricas que habían operado especialmente bien en el pasado; y como todas las hipótesis empíricas, eran teóricamente falibles.

Yo no creo que sea aceptable esta solución de las dificultades empíricas con relación a las proposiciones de la lógica y de la matemática. Para discutirla, es necesario hacer una distinción que tal vez se encierre ya en la famosa sentencia de Kant de que, si bien es indudable que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no se sigue que todo él surja de la experiencia[1]. Cuando

1. *Crítica de la razón pura*, Introducción, sección I.

decimos que las verdades lógicas son conocidas independientemente de la experiencia, no estamos diciendo, naturalmente, que sean innatas, en el sentido de que hemos nacido conociéndolas. Es evidente que la matemática y la lógica tienen que ser aprendidas, de igual modo que tienen que ser aprendidas la química y la historia. Tampoco negamos que la primera persona que descubrió una determinada verdad lógica o matemática fue guiada hasta ella por un procedimiento inductivo. Es muy probable, por ejemplo, que el principio del silogismo fuese formulado, no antes, sino después que la validez del razonamiento silogístico había sido observada en un cierto número de casos particulares. Sin embargo, lo que nosotros discutimos cuando aseguramos que las verdades lógicas y matemáticas son conocidas independientemente de la experiencia, no es una cuestión histórica relativa a cómo estas verdades fueron descubiertas originalmente, ni una cuestión psicológica relativa a cómo cada uno de nosotros llega a aprenderlas, sino una cuestión epistemológica. La afirmación de Mill que nosotros rechazamos es la de que las proposiciones de la lógica y de la matemática tienen el mismo «status» que las hipótesis empíricas; que su validez se determina del mismo modo. Nosotros mantenemos que son independientes de la experiencia, en el sentido de que no deben su validez a la verificación empírica. Podemos llegar a descubrirlas mediante un proceso inductivo; pero, una vez que las hemos captado, vemos que son necesariamente verdaderas, que son válidas para cualquier ejemplo imaginable. Y esto sirve para distinguirlas de las generalizaciones empíricas. Porque nosotros sabemos que una proposición cuya validez depende de la experiencia no puede ser considerada necesaria y universalmente verdadera.

Al rechazar la teoría de Mill, nos vemos obligados a ser un tanto dogmáticos. No podemos hacer más que exponer claramente la cuestión, y luego esperar que la concepción de Mill se revele discrepante respecto a los hechos lógicos oportunos. Las siguientes consideraciones pueden servir para demostrar que, de los dos modos de tratar la lógica y la matemática que se ofrecen al empirista, el que Mill adoptó no es el único correcto.

La mejor forma de comprobar nuestra afirmación de que las verdades de la lógica formal y de la matemática

pura son necesariamente verdaderas consiste en examinar casos en que podría parecer que son refutadas. Fácilmente podría ocurrir, por ejemplo, que, cuando procediera a contar lo que había creído que eran cinco pares de objetos, encontrara que sólo ascendían a nueve. Y, si desease engañar a la gente, podría decir que, en esta ocasión, dos veces cinco no eran diez. Pero, en ese caso, yo no utilizaría el signo complejo «2 × 5 = 10» en la forma en que se utiliza generalmente. Estaría considerándolo, no como la expresión de una proposición puramente matemática, sino como la expresión de una generalización empírica, a efectos de que, siempre que yo contase lo que a mí me parecían cinco pares de objetos, descubriera que su número era diez. Esta generalización puede muy bien ser falsa. Pero, aunque se demostrase que era falsa en un caso dado, no podría decirse que la proposición matemática «2 × 5 = 10» había sido refutada. Podría decirse que yo estaba equivocado al suponer que había cinco pares de objetos inicialmente, o que uno de los objetos había sido retirado mientras yo estaba contando, o que dos de ellos se habían unido, o que yo había contado mal. Podría adoptarse como explicación cualquier hipótesis empírica que se ajustase correctamente a los hechos comprobados. La única explicación que en ninguna circunstancia podría adoptarse es la de que el producto de dos por cinco no siempre es diez.

Veamos otro ejemplo: si se descubre, después de una medición, que lo que parece un triángulo euclidiano no tiene ángulos que sumen 180 grados, no decimos que hemos encontrado un caso que invalida la proposición matemática de que la suma de los tres ángulos de un triángulo euclidiano es 180 grados. Decimos que hemos medido mal, o, más probablemente, que el triángulo que hemos medido no es euclidiano. Y éste es nuestro procedimiento en todos los casos en que podría parecer que es refutada una verdad matemática. Salvamos siempre su validez, adoptando alguna otra explicación del caso.

Lo mismo sucede con los principios de la lógica formal. Podemos tomar un ejemplo relacionado con la llamada ley del tercero excluido, que establece que una proposición tiene que ser o verdadera o falsa, o, en otras palabras, que es imposible que una proposición y su contradictoria no sean verdaderas. Podría suponerse

que una proposición de la forma «*x* ha dejado de hacer *y*» constituiría, en ciertos casos, una excepción a esta ley. Por ejemplo, si mi amigo nunca me ha escrito, parece correcto decir que no es ni verdadero ni falso que haya dejado de escribirme. Pero, en realidad, nos negaríamos a aceptar este ejemplo como una invalidación de la ley del tercero excluido. Señalaríamos que la proposición «Mi amigo ha dejado de escribirme» no es una proposición simple, sino la conjunción de las dos proposiciones «Mi amigo me escribió en el pasado» y «Mi amigo no me escribe ahora»; y, además, que la proposición «Mi amigo no ha dejado de escribirme» no es, como parece, contradictoria de «Mi amigo ha dejado de escribirme», sino solamente contraria a ella. Porque significa: «Mi amigo me escribió en el pasado, y todavía me escribe». Por lo tanto, cuando decimos que una proposición como «Mi amigo ha dejado de escribirme» no es, a veces, ni verdadera ni falsa, estamos hablando incorrectamente. Porque parece que estamos diciendo que ni ella ni su contradictoria son verdaderas. Mientras que lo que queremos significar, o, en todo caso, significamos, es que ni ella ni su aparente contradictoria son verdaderas. Y su aparente contradictoria no es, en realidad, más que su contraria. Así, conservamos la ley del tercero excluido, demostrando que la negación de una oración no siempre produce la contradictoria de la proposición originalmente expresada.

Son necesariamente verdaderas porque son analíticas

No es necesario facilitar más ejemplos. Sea cualquiera el caso que consideremos, siempre encontraremos que las situaciones en que podría parecer que un principio lógico o matemático es refutado, se explican de un modo tal que el principio queda incólume. Y esto indica que Mill se equivocaba al suponer que podría presentarse una situación que destruyese una verdad matemática. Los principios de la lógica y de la matemática son universalmente verdaderos, sencillamente porque nunca les permitimos ser otra cosa. Y la razón de esto es que no podemos abandonarlos sin contradecirnos a nosotros mismos, sin faltar a las normas que rigen el uso del lenguaje, y haciendo así que nuestras expresiones se auto-

inutilicen. En otras palabras, las verdades de la lógica y de la matemática son proposiciones analíticas o tautologías. Al decir esto, hacemos lo que se considerará una declaración extremadamente discutible, y ahora debemos proceder a aclarar sus implicaciones.

Definiciones de Kant de los juicios analíticos y de los sintéticos

La definición más familiar de una proposición analítica —o de un juicio, como él la llamaba— es la dada por Kant. Decía[2] que un juicio analítico era aquel en el cual el predicado B pertenecía al sujeto A como algo que estaba secretamente contenido en el concepto de A. Diferenciaba los juicios analíticos de los sintéticos en que el predicado B permanecía fuera del sujeto A, aunque se mantuviese en conexión con él. Los juicios analíticos —explica— «no añaden nada por medio del predicado al concepto del sujeto, sino que sencillamente lo descomponen en aquellos conceptos constituyentes que desde el principio han sido considerados en él, aunque confusamente». Los juicios sintéticos, por otra parte, «añaden al concepto del sujeto un predicado que no ha sido de ningún modo considerado en él, y que tal vez ningún análisis podría extraer de él». Kant da «todos los cuerpos son extensos» como un ejemplo de juicio analítico, sobre la base de que el predicado requerido puede ser extraído del concepto de «cuerpo», «de acuerdo con el principio de contradicción»; como ejemplo de juicio sintético, da «todos los cuerpos son pesados». Se refiere también a «7 + 5 = 12» como un juicio sintético, sobre la base de que el concepto de doce no está, en modo alguno, pensado ya, al pensar, simplemente, la unión de siete y de cinco. Y parece que considera esto como equivalente a decir que el juicio no descansa únicamente sobre el principio de contradicción. Sostiene también que, por medio de los juicios analíticos, nuestro conocimiento no se amplía como por medio de los juicios sintéticos. Porque, en los juicios analíticos, «el concepto que tengo ya es, sencillamente, explicado y hecho inteligible para mí».

2. *Crítica de la razón pura*, Introducción, secciones IV y V.

Creo que éste es un correcto resumen de la descripción de Kant de la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, pero no creo que logre aclarar la distinción. Porque, aun cuando pasemos por alto las dificultades que surgen del empleo del vago término «concepto», y la injustificable suposición de que puede decirse que todo juicio, así como toda oración alemana o inglesa tiene un sujeto y un predicado, queda todavía este defecto fundamental. Kant no da un recto criterio para distinguir entre proposiciones analíticas y sintéticas; da dos criterios distintos, que no son, en modo alguno, equivalentes. Así, su base para sostener que la proposición «7 + 5 = 12» es sintética consiste, como hemos visto, en que el contenido subjetivo de «7 + 5» no comprende el contenido subjetivo de «12»; mientras que su base para sostener que «todos los cuerpos son extensos» es una proposición analítica, consiste en que sólo descansa sobre el principio de contradicción. O sea, emplea un criterio psicológico en el primero de estos ejemplos, y un criterio lógico en el segundo, y da por supuesto su equivalencia. Pero, en realidad, una proposición que es sintética, de acuerdo con el primer criterio, puede muy bien ser analítica, de acuerdo con el segundo. Porque, como ya hemos señalado, los símbolos pueden ser sinónimos sin tener la misma significación de contenido para todos: y, por lo tanto, del hecho de que se pueda pensar en la suma de siete y cinco, sin pensar necesariamente en doce, no se sigue, en modo alguno, que la proposición «7 + 5 = 12» pueda ser negada sin auto-contradicción. Del resto del argumento, resulta claro que es esta proposición lógica, y no proposición psicológica alguna, la que Kant tiene interés, realmente, en establecer. El empleo del criterio psicológico le induce a creer que la ha establecido, cuando no lo ha hecho.

A mi parecer podemos conservar el valor lógico de la distinción de Kant entre proposiciones analíticas y sintéticas, al mismo tiempo que evitamos las confusiones que dañan la descripción real que Kant hizo de ella, si decimos que una proposición es analítica cuando su validez depende solamente de las definiciones de los símbolos que contiene, y sintética cuando su validez es determina-

da por los hechos de la experiencia. Así, la proposición «Hay hormigas que han establecido un sistema de esclavitud» es una proposición sintética. Porque no podemos decir si es verdadera o falsa, simplemente teniendo en cuenta las definiciones de los símbolos que la constituyen. Tenemos el recurso a la observación real del comportamiento de las hormigas. Por otra parte, la proposición «O algunas hormigas son parásitos o ninguna lo es» es una proposición analítica. Porque no se necesita recurrir a la observación para manifestar que o hay o no hay hormigas que son parásitos. Si se sabe cuál es la función de las palabras «o» y «no», puede verse que toda proposición de la forma «O *p* es verdadera o *p* no es verdadera» es válida, independientemente de la experiencia. Por lo tanto, todas las proposiciones de esta clase son analíticas.

Las proposiciones analíticas son tautológicas: no dicen nada respecto a ninguna realidad

Es de advertir que la proposición «O algunas hormigas son parásitos o ninguna lo es» no facilita información de ningún género acerca del comportamiento de las hormigas, ni, verdaderamente, acerca de ninguna realidad. Y esto se aplica a todas las proposiciones analíticas. Ninguna de ellas facilita información alguna acerca de ninguna realidad. En otras palabras, carecen totalmente de contenido factual. Y es por esta razón por lo que ninguna experiencia puede refutarlas.

Cuando decimos que las proposiciones analíticas carecen de contenido factual, y, por consiguiente, que no dicen nada, no estamos sugiriendo que sean absurdas en el mismo sentido en que lo son las expresiones metafísicas. Porque, aun cuando no nos dan información alguna acerca de ninguna situación empírica nos iluminan al ilustrarnos acerca de cómo usamos ciertos símbolos. Así, si yo digo «Nada puede ser coloreado de diferentes modos al mismo tiempo, respecto a la misma parte de ello mismo», no estoy diciendo nada acerca de las propiedades de ninguna cosa real; pero no estoy diciendo una insensatez. Estoy expresando una proposición analítica, que recoge nuestra determinación de llamar a un espacio de color que difiere en calidad de un espacio de co-

lor vecino, una parte diferente de una cosa dada. En otras palabras, estoy, sencillamente, llamando la atención acerca de las implicaciones de un determinado uso lingüístico. De un modo análogo, al decir que si todos los bretones son franceses, y todos los franceses europeos, entonces todos los bretones son europeos, no estoy describiendo ninguna realidad material, sino que estoy demostrando que en la declaración de que todos los bretones son franceses, y todos los franceses europeos, está implícitamente contenida la ulterior declaración de que todos los bretones son europeos. Y, de este modo, estoy indicando la convención que rige nuestro uso de las palabras «si» y «todos».

Pero nos dan un nuevo conocimiento, pues sacan a luz las implicaciones de nuestras costumbres lingüísticas

Vemos, pues, que hay un sentido en el que las proposiciones analíticas nos dan un nuevo conocimiento. Llaman la atención sobre usos lingüísticos, de los que, de otro modo, podríamos no ser conscientes, y revelan insospechadas implicaciones en nuestras afirmaciones y creencias. Pero podemos ver también que hay un sentido en el que sería posible decir que no añaden nada a nuestro conocimiento. Porque nos dicen solamente aquello que podríamos decir que ya sabemos. De modo que, si yo sé que la existencia de las Reinas de Mayo es un vestigio del culto al árbol, y descubro que todavía existen Reinas de Mayo en Inglaterra, puedo emplear la tautología «Si *p* implica a *q*, y *p* es verdadera, *q* es verdadera» para demostrar que todavía existe un vestigio del culto al árbol en Inglaterra. Pero al decir que todavía existen Reinas de Mayo en Inglaterra, y que la existencia de las Reinas de Mayo es un vestigio del culto al árbol, yo he afirmado ya la existencia en Inglaterra de un vestigio de culto al árbol. El empleo de la tautología me permite, realmente, hacer explícita esta velada afirmación. Pero no me facilita ningún nuevo conocimiento, en el sentido en que me lo facilitaría la evidencia empírica de que la elección de Reinas de Mayo hubiera sido prohibida por la ley. Si alguien tuviera que exponer toda la información que poseyese respecto a cuestiones reales, no

podría escribir ninguna proposición analítica. Pero haría uso de proposiciones analíticas para compilar su enciclopedia, y procedería así a incluir proposiciones que, de otro modo, habría descuidado. Y, además de permitirle hacer una relación propia de información completa, la formulación de proposiciones analíticas le permitiría asegurarse de que las proposiciones sintéticas de que estaba compuesta la relación constituía un sistema autocoherente. Mediante la demostración de los modos de combinar proposiciones que desembocan en contradicciones no correríamos el riesgo de incluir proposiciones incompatibles y de hacer así que la relación resultase auto-destructora. Pero, en tanto que hubiera empleado, realmente, palabras tales como «todos» y «o» y «no» sin caer en auto-contradicción, podría decirse que ya conocíamos lo que se revelaba en la formulación de proposiciones analíticas que ilustran las normas que rigen nuestro empleo de estas partículas lógicas. De modo que, una vez más, estamos justificados al decir que las proposiciones analíticas no aumentan nuestro conocimiento.

La lógica no describe las «leyes del pensamiento»

El carácter analítico de las verdades de la lógica formal estaba oscurecido en la lógica tradicional porque se encontraba insuficientemente formalizado. Como siempre se hablaba de juicios en lugar de hablar de proposiciones, y se introducían cuestiones psicológicas inadecuadas, la lógica tradicional daba la impresión de estar interesada, de algún modo especialmente íntimo, en las operaciones del pensamiento. En lo que realmente estaba interesada era en la relación formal de clases, como se demuestra por el hecho de que todos sus principios de inferencia están subsumidos en el cálculo de clase booleano, que está subsumido, a su vez, en el cálculo proposicional de Russel y de Whitehead.[3] El sistema de éstos, expuesto en *Principia Mathematica*, aclara que la lógica formal no está interesada en las propiedades de

3. Véase Karl Menger, «Die Neue Logik», *Krise und Neuaufbau in den Exakten Wissenschaften*, pp. 94-6; y Lewis y Langford, *Symbolic Logic*, cap. V.

las inteligencias de los hombres, y mucho menos en las propiedades de los objetos materiales, sino, sencillamente, en la posibilidad de combinar proposiciones mediante partículas lógicas en proposiciones analíticas, y en el estudio de la relación formal de estas proposiciones analíticas, en virtud de la cual la una es deducible de la otra. Su procedimiento consiste en exponer las proposiciones de la lógica formal como un sistema deductivo, basado en cinco proposiciones primitivas, posteriormente reducidas a sólo una. De este modo, desaparece por completo la distinción entre verdades lógicas y principios de inferencia que se mantenía en la lógica aristotélica. Cada principio de inferencia es formulado como una verdad lógica, y cada verdad lógica puede servir como un principio de inferencia. Las tres «leyes del pensamiento» aristotélicas, la ley de identidad, la ley del tercero excluido y la ley de no-contradicción, son incorporadas al sistema, pero no son consideradas más importantes que las otras proposiciones analíticas. No se consideran entre las premisas del sistema. Y el propio sistema de Russell y de Whitehead es, probablemente, sólo una entre las muchas lógicas posibles, cada una de las cuales está compuesta de tautologías tan interesantes para el lógico como las arbitrariamente elegidas «leyes del pensamiento» aristotélicas.[4]

Un punto que no está suficientemente expuesto por Russell —si es que realmente está reconocido por él— es el de que toda proposición lógica es válida por sí misma. Su validez no depende de que esté incorporada a un sistema y deducida de ciertas proposiciones que se consideran como auto-evidentes. La construcción de sistemas de lógica es útil como un medio de descubrir y confirmar las proposiciones analíticas, pero, en principio, no es esencial, ni siquiera para este propósito. Porque es posible concebir un simbolismo en el que pueda verse que toda proposición analítica es analítica en virtud de su sola forma.

El hecho de que la validez de una proposición analítica no dependa, en modo alguno, de su condición de ser

4. Véase Lewis y Langford, *Symbolic Logic*, cap. VII, para una elaboración de este punto.

deducible de otras proposiciones analíticas es nuestra justificación para descuidar la cuestión de si las proposiciones de la matemática son reducibles a proposiciones de lógica formal, del modo como Russell suponía.[5] Porque, aun cuando la definición de un número cardinal como una clase de clases semejante a una clase dada es circular, y no es posible reducir nociones matemáticas a nociones puramente lógicas, sigue siendo cierto que las proposiciones de la matemática son proposiciones analíticas. Formarán una clase especial de proposiciones analíticas que contendrán términos especiales, pero no serán menos analíticas por eso. Porque el criterio de una proposición analítica es que su validez se siga, simplemente, de la definición de los términos en ella contenidos, y las proposiciones de la matemática pura cumplen esta condición.

Tampoco la geometría describe las propiedades del espacio físico

Las proposiciones matemáticas que con más disculpas podría suponerse que son sintéticas son las proposiciones de la geometría. Porque es natural para nosotros pensar, como pensaba Kant, que la geometría es el estudio de las propiedades del espacio físico, y, por consiguiente, que sus proposiciones tienen un contenido factual. Y si creemos esto, y reconocemos también que las verdades de la geometría son necesarias y ciertas, podemos sentirnos inclinados a aceptar la hipótesis de Kant de que el espacio es la forma de intuición de nuestro sentido exterior, una forma impuesta por nosotros a la substancia de la sensación, como la única explicación posible de nuestro conocimiento *a priori* de estas proposiciones sintéticas. Pero, aunque la concepción de que la geometría pura se interesaba por el espacio físico era bastante aceptable en el tiempo de Kant, cuando la única geometría conocida era la de Euclides, la ulterior invención de geometrías no euclidianas ha demostrado que era errónea. Ahora vemos que los axiomas de una

5. Véase *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. II.

geometría son definiciones, simplemente, y que los teoremas de una geometría son, simplemente, las consecuencias lógicas de esas definiciones.[6] En sí misma, una geometría no trata del espacio físico; no puede decirse que, en sí misma, trate «de» nada. Pero nosotros podemos utilizar una geometría para razonar acerca del espacio físico. Es decir, una vez que hemos dado a los axiomas una interpretación física, podemos proceder a aplicar los teoremas a los objetos que satisfacen los axiomas. Si una geometría puede ser aplicada al mundo físico real o no, es una cuestión empírica que cae fuera del propósito de la geometría misma. Por lo tanto, no tiene sentido preguntar cuáles de las diversas geometrías conocidas por nosotros son falsas y cuáles son verdaderas. En la medida en que estén libres de contradicción, son todas verdaderas. Lo que podemos preguntarnos es cuál de ellas es más útil en una ocasión dada, cuál de ellas puede ser aplicada más fácilmente y más fructuosamente a una situación empírica real. Pero la proposición que establece que es posible una determinada aplicación de una geometría no es, por sí misma, una proposición de esa geometría. Todo lo que la geometría misma nos dice es que si algo puede ser sometido a las definiciones, también satisfará los teoremas. Por lo tanto, es un sistema puramente lógico, y sus proposiciones son proposiciones puramente analíticas.

Podría objetarse que el uso que se hace de los diagramas en los tratados geométricos demuestra que el razonamiento geométrico no es puramente abstracto y lógico, sino que depende de nuestra intuición de las propiedades de las figuras. Sin embargo, en realidad, el uso de diagramas no es esencial para una geometría completamente rigurosa. Los diagramas son introducidos como una ayuda para nuestra razón. Nos facilitan una aplicación particular de la geometría, y nos ayudan así a percibir la verdad más general de que los axiomas de la geometría implican ciertas consecuencias. Pero el hecho de que la mayoría de nosotros necesite la ayuda de un ejemplo para hacernos conocedores de esas consecuencias no demuestra que la relación entre ellas y los axio-

6. Cf. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, Parte II, cap. III.

mas no sea una relación puramente lógica. Demuestra, simplemente, que nuestras inteligencias son insuficientes para la función de llevar a cabo procesos de razonamiento muy abstractos, sin la ayuda de la intuición. En otras palabras, no tienen relación alguna con la naturaleza de las proposiciones geométricas, sino que es, simplemente, un hecho empírico acerca de nosotros mismos. Además, el recurso a la intuición, aunque generalmente de valor psicológico, es también una fuente de peligros para el geómetra, tentado de hacer suposiciones que son accidentalmente verdaderas respecto a la figura particular que está considerando como una ilustración, pero que no se siguen de sus axiomas. En realidad se ha probado que el propio Euclides cometió este error, y, por consiguiente, que la presencia de la figura es esencial para algunas de sus demostraciones.[7] Esto prueba que su sistema no es, como él lo presenta, completamente riguroso, aunque, naturalmente, puede llegar a serlo. No prueba que la presencia de la figura sea esencial para una demostración geométrica verdaderamente rigurosa. Suponer que lo probase, sería considerar como una característica necesaria de todas las geometrías lo que, realmente, sólo es un defecto incidental de un sistema geométrico determinado.

Nuestra explicación de las verdades «a priori» socava el sistema trascendental de Kant

Concluimos, pues, que las proposiciones de la geometría pura son analíticas. Y esto nos lleva a rechazar la hipótesis kantiana de que la geometría trata de la forma de intuición de nuestro sentido exterior. Porque el fundamento de esta hipótesis era que sólo ella explicaba cómo las proposiciones de la geometría podían ser verdaderas *a priori* y sintéticas: y ya hemos visto que no son sintéticas. De un modo análogo, nuestro punto de vista de que las proposiciones de la aritmética no son sintéticas sino analíticas, nos lleva a rechazar la hipótesis kan-

7. Cf. M. Black, *The Nature of Mathematics*, p. 154.

tiana[8] de que la aritmética trata de nuestra pura intuición del tiempo, la forma de nuestro sentido interior. Y así podemos desechar la estética trascendental de Kant sin tener que dar cuenta de las dificultades epistemológicas que generalmente se consideran implicadas en ella. Porque el único argumento que puede formularse en favor de la teoría de Kant es el de que ella es la única que explica ciertos «hechos». Y ahora hemos encontrado que los «hechos» cuya explicación se atribuye no son hechos, en absoluto. Porque, si bien es cierto que tenemos un conocimiento *a priori* de proposiciones necesarias, no es cierto, como Kant suponía, que todas estas proposiciones necesarias sean sintéticas. Son, sin excepción, proposiciones analíticas, o, en otras palabras, tautologías.

Ya hemos explicado cómo estas proposiciones analíticas son necesarias y ciertas. Vimos que la razón por la cual no pueden ser refutadas por la experiencia es que no hacen afirmación alguna respecto al mundo empírico. Simplemente, registran nuestra determinación de usar palabras de un modo determinado. No podemos negarlas sin infringir las convenciones presupuestas por nuestra misma negación, y sin caer, por lo tanto, en auto-contradicción. Y éste es el único fundamento de su necesidad. Como Wittgenstein declara, nuestra justificación para sostener que el mundo no podría, concebiblemente, desobedecer las leyes de la lógica consiste, simplemente, en que no podríamos decir cuál sería el aspecto de un mundo ilógico.[9] Y así como la validez de una proposición analítica es independiente de la naturaleza del mundo exterior, así es independiente de la naturaleza de nuestras inteligencias. Es perfectamente concebible que hubiéramos empleado convenciones lingüísticas diferentes de las que realmente empleamos. Pero, cualesquiera que fuesen estas convenciones, las tautologías en que nosotros las registramos serían siempre necesarias. Porque toda negación de ellas sería auto-contradictoria.

---

8. Esta hipótesis no se menciona en la *Crítica de la razón pura*, sino que fue sostenida por Kant en fecha anterior.
9. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.031.

Vemos, pues, que no hay nada misterioso en cuanto a la certidumbre apodíctica de la lógica y de la matemática. Nuestro conocimiento de que ninguna observación puede refutar nunca la proposición «7 + 5 = 12» depende, simplemente, del hecho de que la expresión simbólica «7 + 5» sea sinónima de «12», de igual modo que nuestro conocimiento de que todo oculista es un doctor en ojos depende del hecho de que el símbolo «doctor en ojos» sea sinónimo de «oculista». Y la misma explicación es válida para cualquier otra verdad *a priori*.

¿Cómo, si son tautológicas, puede haber en la matemática y en la lógica la posibilidad de invención y descubrimiento?

Lo que es misterioso, a primera vista, es que estas tautologías fuesen, en su momento, tan sorprendentes; que hubiera en la matemática y en la lógica la posibilidad de invención y descubrimiento. Como Poincaré dice: «Si todas las afirmaciones que la matemática formula pueden derivarse una de otra mediante la lógica formal, la matemática no puede alcanzar más que una inmensa tautología. La inferencia lógica no puede enseñarnos nada esencialmente nuevo, y si todo ha de proceder del principio de identidad, todo debe ser reducible a él. Pero, ¿podemos, realmente, admitir que esos teoremas que llenan tantos libros no tienen otra finalidad que la de decir, de un modo indirecto, que "A = A"?»[10] Poincaré encuentra esto increíble. Su propia teoría consiste en que el sentido de invención y descubrimiento en matemática pertenece a ella en virtud de la inducción matemática, el principio de que lo que es verdadero para el número 1, y verdadero para $n + 1$ cuando es verdadero para n,[11] es verdadero para todos los números. Y pretende que éste es un principio sintético *a priori*. En efecto, es *a priori*, pero no es sintético. Es un principio definidor de los números naturales, que sirve para distinguirlos de núme-

10. *La Science et l'Hypothèse*, Parte I, cap. I.
11. Esto fue erróneamente expresado en ediciones anteriores como «verdadero para n cuando es verdadero para $n + 1$».

ros tales como los infinitos números cardinales, a los que no puede ser aplicado.[12] Además, debemos recordar que pueden hacerse descubrimientos no sólo en la aritmética, sino también en la geometría y en la lógica formal, en las cuales no se hace uso alguno de la inducción matemática. De modo que, aun cuando Poincaré tuviese razón acerca de la inducción matemática, no habría facilitado una explicación satisfactoria de la paradoja de que un simple cuerpo de tautologías pueda ser tan interesante y tan sorprendente.

La verdadera explicación es muy sencilla. La facultad de la lógica y de la matemática de sorprendernos depende, como su utilidad, de las limitaciones de nuestra razón. Un ser cuya inteligencia fuese infinitamente poderosa no encontraría interés alguno en la lógica ni en la matemática.[13] Porque sería capaz de ver, de una sola ojeada, todo lo que sus definiciones implicaban, y, por lo tanto, nunca podría aprender de la inferencia lógica nada de lo que él no fuese ya perfectamente conocedor. Pero nuestra inteligencia no es de esa clase. Sólo somos capaces de averiguar, de una ojeada, una pequeña proporción de las consecuencias de nuestras definiciones. Incluso una tautología tan sencilla como «$91 \times 79 = 7.189$» escapa al alcance de nuestra aprehensión inmediata. Para asegurarnos de que «7.189» es sinónimo de «91×79», tenemos que recurrir al cálculo, que es, sencillamente, un proceso de transformación tautológica, es decir, un proceso mediante el cual cambiamos la forma de las expresiones sin alterar su significación. Las tablas de multiplicación son reglas para llevar a cabo este proceso en aritmética, exactamente igual que las leyes de la lógica son reglas para la transformación tautológica de oraciones expresadas en simbolismo lógico o en lenguaje ordinario. Como el proceso de cálculo se realiza más o menos mecánicamente, es fácil que cometamos un error, y, de ese modo, inconscientemente, nos contradigamos. Y esto explica la existencia de «falsedades» lógicas y matemáticas, que, de

12. Cf. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, cap. III, p. 27.
13. Cf. Hans Hahn, «Logik, Mathematik und Naturerkennen», *Einheitswissenschaft*, Cuaderno II, pág. 18. «Ein allwissendes Wesen braucht keine Logik und keine Mathematik.»

otro modo, podrían parecer paradójicas. Es claro que el riesgo de error en el razonamiento lógico es proporcional a la duración y a la complejidad del proceso de cálculo. Y, de igual modo, cuanto más compleja es una proposición analítica, mayor posibilidad tiene de interesarnos y de sorprendernos.

Es fácil ver que el peligro de error en el razonamiento lógico puede reducirse al mínimo con la introducción de recursos simbólicos que nos permitan expresar tautologías altamente complejas en una forma convenientemente sencilla. Y esto nos da una oportunidad para el ejercicio de la invención en la prosecución de las investigaciones lógicas. Porque una definición bien elegida llamará nuestra atención sobre verdades analíticas, que, de otro modo, se nos escaparían. Todo el armazón de definiciones que sean útiles y provechosas puede ser considerado como un acto creador.

Demostrado así que no hay ninguna paradoja inexplicable implicada en la noción de que las verdades de la lógica y de la matemática son todas ellas analíticas, podemos adoptarla, sin peligro, como la única explicación satisfactoria de su necesidad *a priori*. Y, al adoptarla, reivindicamos la pretensión empirista de que no puede haber ningún conocimiento *a priori* de la realidad. Porque demostramos que las verdades de pura razón, las proposiciones de las que sabemos que son válidas independientemente de toda experiencia, lo son solamente en virtud de su carencia de contenido factual. Decir que una proposición es verdadera *a priori* es decir que es una tautología. Y las tautologías, aunque pueden servir para guiarnos en nuestra empírica búsqueda de conocimiento, no contienen en sí mismas información alguna acerca de ninguna realidad.

V

Verdad y probabilidad

¿Qué es verdad?

Una vez mostrado cómo se determina la validez de las proposiciones *a priori*, adelantaremos ahora el criterio que se emplea para determinar la validez de las proposiciones empíricas. Así completaremos nuestra teoría de la verdad. Porque es fácil ver que el propósito de una «teoría de la verdad» es, sencillamente, el de describir los criterios mediante los cuales se determina la validez de las diversas clases de proposiciones. Y como todas las proposiciones son o empíricas o *a priori*, y como de las *a priori* ya hemos tratado, todo lo que ahora se necesita para completar nuestra teoría de la verdad es una indicación del modo en que determinamos la validez de las proposiciones empíricas. E inmediatamente procederemos a dar esta indicación.

Pero, ante todo, tal vez debamos justificar nuestra suposición de que el objeto de una «teoría de la verdad» solamente puede ser demostrar cómo son confirmadas las proposiciones. Porque, generalmente, se supone que la misión del filósofo que se interesa por la «verdad» es contestar a la pregunta: «¿Qué es la verdad?», y que sólo de una respuesta a esta pregunta puede decirse correctamente que constituya una «teoría de la verdad». Pero, cuando nos detenemos a considerar lo que esta famosa pregunta significa realmente, encontramos que no es una pregunta que dé origen a ningún auténtico problema; y, por consiguiente, que no puede exigirse que trate de ella a ninguna teoría.

Ya hemos señalado que todas las preguntas de la forma: «¿Cuál es la naturaleza de *x*?» requieren una definición de un símbolo en uso, y que preguntar por una definición de un símbolo *x* en uso es preguntar cómo las

oraciones en que aparece *x* han de ser traducidas a oraciones equivalentes, que no contengan *x* ni ninguno de sus sinónimos. Al aplicar esto al caso de la «verdad», encontramos que preguntar «¿Qué es la verdad?» es buscar una traducción de esa clase, de la oración «(la proposición) *p* es verdadera».

Definición de una proposición

A esto puede objetarse que estamos ignorando el hecho de que no solamente de las proposiciones puede decirse que son verdaderas o falsas, sino también de las declaraciones y de las afirmaciones y de los juicios y de las suposiciones y de las opiniones y de las creencias. Pero la respuesta a esto consiste en que decir que una creencia, o una declaración, o un juicio, es verdadero, constituye siempre un modo elíptico de adscribir la verdad a una proposición, que es creída, o declarada, o juzgada. Así, cuando yo digo que la creencia de los marxistas de que el capitalismo conduce a la guerra es verdadera, lo que estoy diciendo es que la proposición, creída por los marxistas, de que el capitalismo conduce a la guerra es verdadera; y el ejemplo es válido cuando la palabra «opinión» o «suposición», o cualquier otra de la lista, sustituye la palabra «creencia». Y, además, debe quedar claro que no por esto nos entregamos a la doctrina metafísica de que las proposiciones son entidades reales[1]. Considerando las clases como una especie de construcciones lógicas, podemos definir una proposición como una clase de oraciones que tienen la misma significación intencional para cualquiera que las comprenda. Así, las oraciones «I am ill» (yo estoy enfermo), «Ich bin krank», «Je suis malade», son todas elementos de la proposición «I am ill». Y lo que anteriormente hemos dicho acerca de las construcciones lógicas podría aclarar que no estamos afirmando que una proposición sea un conjunto de oraciones, sino más bien que hablar de una proposición dada es un modo de hablar acerca de ciertas oraciones,

1. Para una crítica de esta doctrina, véase G. Ryle, «Are there propositions?», *Aristotelian Society Proceedings, 1929-30.*

de igual manera que hablar acerca de las oraciones, en este tratamiento, es un modo de hablar acerca de los signos particulares.

Las palabras «verdadero» y «falso» actúan en la frase simplemente como signos de afirmación y de negación

Volviendo al análisis de la verdad, encontramos que en todas las oraciones de la forma «*p* es verdadera», la frase «es verdadera» es lógicamente superflua. Cuando, por ejemplo, se dice que la proposición «La reina Ana ha muerto» es verdadera, todo lo que se está diciendo es que la reina Ana ha muerto. Y, de un modo análogo, cuando se dice que la proposición «Oxford es la capital de Inglaterra» es falsa, todo lo que se está diciendo es que Oxford no es la capital de Inglaterra. De modo que decir que una proposición es verdadera es, exactamente, afirmarla, y decir que es falsa es, exactamente, afirmar su contradictoria. Y esto indica que los términos «verdadero» y «falso» no implican nada, sino que operan en la oración, sencillamente, como signos de afirmación y de negación. Y, en este caso, no puede tener sentido alguno la exigencia de que analicemos el concepto de «verdad».

Este punto parece casi demasiado obvio para ser mencionado, pero la preocupación de los filósofos respecto al «problema de la verdad» demuestra que ellos lo han descuidado. Su excusa consiste en que las referencias a la verdad aparecen, generalmente, en oraciones cuyas formas gramaticales sugieren que la palabra «verdadero» no representa una cualidad o relación auténticas. Y una consideración superficial de estas oraciones podría inducir a suponer que, en la pregunta: «¿Qué es la verdad?», había algo más que una exigencia del análisis de la oración «*p* es verdadera». Pero, cuando se procede a analizar las oraciones en cuestión, siempre se encuentra que contienen sub-oraciones de la forma «*p* es verdadera» o «*p* es falsa», y que cuando se traducen de modo que estas sub-oraciones se hacen explícitas, no contienen ninguna otra mención de la verdad. Así, para considerar dos ejemplos típicos, la oración «Una proposición no se hace verdadera por ser creída» es equivalente a «para ningún valor de *p* o de *x*, está "*p* es verdadera"

vinculada por "*x* cree *p*"»; y la oración «La verdad es, a veces, más extraña que la ficción» es equivalente a «Hay valores de *p* y de *q* tales, que *p* es verdadera y *q* es falsa y *p* es más sorprendente que *q*». Y el mismo resultado se obtendría mediante cualquier otro ejemplo que quisiéramos considerar. En cualquier caso, el análisis de la oración confirmaría nuestra suposición de que la pregunta: «¿Qué es la verdad?» es reducible a la pregunta: «¿Cuál es el análisis de la oración "*p* es verdadera"?». Y es claro que esta pregunta no plantea ningún auténtico problema, porque ya hemos demostrado que decir que *p* es verdadera constituye, sencillamente, un modo de afirmar *p*.[2]

Concluimos, pues, que no existe ningún problema de la verdad tal como ordinariamente se concibe. La concepción tradicional de la verdad como una «cualidad real» o una «relación real» es debida, como la mayoría de los errores filosóficos, a un fracaso en el análisis correcto de las oraciones. Hay oraciones, como las dos que acabamos de analizar, en las que la palabra «verdad» parece representar algo real; y esto lleva al filósofo especulativo a investigar qué es ese «algo». Naturalmente, no consigue obtener una respuesta satisfactoria, porque su indagación es ilegítima, pues nuestro análisis ha demostrado que la palabra «verdad» no representa nada, en el sentido que tal indagación requiere.

El «problema de la verdad» reducido a la pregunta ¿cómo son confirmadas las proposiciones?

De ello se sigue que, si todas las teorías de la verdad fuesen teorías acerca de la «cualidad real» o de la «relación real», que ingenuamente se supone que representa la palabra «verdad», todas ellas carecerían de sentido. Pero, en realidad, son, en su mayor parte, teorías de una clase enteramente distinta. Cualquiera que sea la cuestión que sus autores puedan pensar que están discutiendo, lo que realmente discuten, la mayoría de las veces, es

2. Cf. F. P. Ramsey sobre «Facts and Propositions», *The Foundations of Mathematics*, pp. 142-3.

la cuestión: «¿Qué es lo que hace a una proposición verdadera o falsa?». Y ésta es una forma libre de expresar la cuestión: «Respecto a determinada proposición *p*, ¿cuáles son las condiciones en que *p* (es verdadera) y cuáles son las condiciones en que no-*p*?». En otras palabras, es una forma de preguntar cómo son confirmadas las proposiciones. Y ésta es la cuestión que nosotros estábamos discutiendo cuando nos aventuramos en nuestra digresión acerca del análisis de la verdad.

Al decir que nos proponemos demostrar «cómo son confirmadas las proposiciones», no pretendemos sugerir, naturalmente, que todas las proposiciones sean confirmadas de la misma forma. Por el contrario, insistimos en el hecho de que el criterio mediante el cual determinamos la validez de una proposición *a priori* o analítica no es suficiente para determinar la validez de una proposición empírica o sintética. Porque constituye una característica de las proposiciones empíricas que su validez no sea puramente formal. Decir que una proposición geométrica —o un sistema de proposiciones geométricas— es falsa equivale a decir que es autocontradictoria. Pero una proposición empírica —o un sistema de proposiciones empíricas— puede estar libre de contradicción, y ser, sin embargo, falsa. Se dice que es falsa, no porque sea formalmente defectuosa, sino porque no alcanza a satisfacer determinado criterio material. Y nuestra labor consiste en descubrir cuál es ese criterio.

Hasta ahora, hemos venido suponiendo que las proposiciones empíricas, aunque difieren de las proposiciones *a priori* en su método de confirmación, no difieren, en este sentido, entre sí. Una vez establecido que todas las proposiciones *a priori* son confirmadas del mismo modo, hemos dado por supuesto que esto conviene también a las proposiciones empíricas. Pero este supuesto sería discutido por un gran número de filósofos que están de acuerdo con nosotros en casi todos los demás respectos.[3] Dirían que, entre las proposiciones empíricas, había una clase especial de proposiciones cuya validez consis-

3. Por ejemplo, M. Schlick, «Über das Fundament der Erkennthis», *Erkenntnis*, Tomo IV, Cuaderno II; y «Facts and Propositions», *Analysis*, Vol. II, n.º 5; y B. von Juhos, «Empiricism and physicalism», *Analysis*, Vol. II, n.º 6.

tía en el hecho de que registraban directamente una experiencia inmediata. Sostienen que estas proposiciones, que nosotros llamaremos proposiciones «ostensivas», no son simples hipótesis, sino que son absolutamente ciertas. Porque se supone que son de carácter puramente demostrativo, y, por lo tanto, no susceptibles de ser refutadas por ninguna experiencia ulterior. Y, según esta concepción, son las únicas proposiciones empíricas que son ciertas. Las demás son hipótesis que deducen qué validez tienen de su relación con las proposiciones ostensivas. Porque se afirma que su probabilidad está determinada por el número y variedad de las proposiciones ostensivas que pueden ser deducidas de ellas.

El criterio de la validez de las proposiciones empíricas no es puramente formal

Que ninguna proposición sintética que no sea puramente ostensiva pueda ser lógicamente indudable, puede darse por supuesto, sin más. Lo que no podemos admitir nosotros es que toda proposición sintética pueda ser puramente ostensiva.[4] Porque la noción de una proposición ostensiva parece encerrar una contradicción en los términos. Implica que podría haber una oración que constase de símbolos puramente demostrativos y que fuese, al mismo tiempo, inteligible. Y esto ni siquiera es una posibilidad lógica. Una oración que constase de símbolos demostrativos no expresaría una auténtica proposición; sería una simple emisión que en ningún modo caracterizaría aquello a lo que se suponía que había de referirse.[5]

El hecho es que, en el lenguaje, no puede señalarse un objeto sin describirlo. Si una oración ha de expresar una proposición, no puede nombrar, simplemente, una situación; debe decir algo acerca de ella. Y, al describir una situación, no se está, sencillamente, «registrando» un

4. Ver también Rudolf Carnap, «Über Protokolsätze», *Erkenntnis*, Tomo III; Otto Neurath, «Protokolsätze», *Erkenntnis*, Tomo III; y «Radikaler Physikalismus und "Wirkliche Welt"», *Erkenntnis*, Tomo IV, Cuaderno V; y Carl Hempel, «On the Logical Positivists Theory of Truth», *Analysis*, Vol. II, n.º 4.

5. Esta cuestión se revisa en la Introducción, pp. 16-17.

contenido sensorial; de un modo o de otro se está clasificándolo, y esto significa ir más allá de lo que es inmediatamente dado. Pero una proposición sería ostensiva sólo si registrase lo que era inmediatamente experimentado, sin referencia a nada ulterior. Y como esto no es posible, se sigue que ninguna auténtica proposición sintética puede ser ostensiva, y, por lo tanto, ninguna puede ser absolutamente cierta.

En consecuencia, nosotros sostenemos, no solamente que nunca se expresa ninguna proposición ostensiva, sino que es inconcebible que ninguna proposición ostensiva pueda expresarse nunca. Que nunca se expresa ninguna proposición ostensiva podría ser admitido incluso por los que creen en ellas. Podrían admitir que, en la práctica real, nadie se limita nunca a describir las cualidades de un contenido sensorial inmediatamente presentado, sino que siempre lo trata como si fuese una cosa material. Y es obvio que las proposiciones en que formulamos nuestros juicios ordinarios acerca de las cosas materiales no son ostensivas, pues se refieren a una serie infinita de reales y posibles contenidos sensoriales. Pero, en principio, es posible formular proposiciones que, simplemente, describan las cualidades de contenidos sensoriales sin expresar juicios perceptuales. Y se pretende que estas proposiciones artificiales serían auténticamente ostensivas. De lo que ya hemos dicho, resultaría claro que esta pretensión es injustificada. Y si todavía persiste alguna duda acerca de este punto, vamos a eliminarla con la ayuda de un ejemplo.

Ninguna proposición empírica es cierta, ni siquiera las que se refieren a la experiencia inmediata

Supongamos que yo afirmo la proposición «Esto es blanco», y que se considera que mis palabras se refieren, no a alguna cosa material, como lo harían normalmente, sino a un contenido sensorial. Luego lo que yo estoy diciendo acerca de este contenido sensorial es que se trata de un elemento de la clase de contenidos sensoriales que para mí constituye lo «blanco»; o, en otras palabras, que es semejante en color a otros determinados contenidos sensoriales, concretamente lo que yo llamaría, o

realmente he llamado, blancos. Y creo que también estoy diciendo que corresponde, de algún modo, a los contenidos sensoriales que constituirán lo «blanco» para el resto de las gentes; de manera que si yo descubriese que tenía un sentido anormal del color, tendría que admitir que el contenido sensorial en cuestión no era blanco. Pero, aun cuando excluyamos toda referencia a las otras gentes, sigue siendo posible pensar en una situación que me conduciría a suponer que mi clasificación de un contenido sensorial era errónea. Por ejemplo, yo podría haber descubierto que, siempre que yo percibía un contenido sensorial de una cierta cualidad, hacía algún distintivo y evidente movimiento corporal; y, en un momento dado, podría encontrarme con un contenido sensorial que yo afirmase que era de aquella cualidad, y entonces dejar de producir la reacción corporal que yo había venido asociando con él. En este caso, probablemente, yo abandonaría la hipótesis de que los contenidos sensoriales de aquella cualidad provocaban siempre en mí la reacción corporal en cuestión. Pero, lógicamente, no estaría obligado a abandonarla. Si lo creía más conveniente, podría preservar esta hipótesis, suponiendo que yo realmente había producido la reacción, aunque no lo hubiera advertido; o alternativamente, que el contenido sensorial no tenía la cualidad que yo afirmaba que tenía. El hecho de que este método es posible, que no implica contradicción lógica alguna, demuestra que una proposición que describa la cualidad de un contenido sensorial que se nos presente puede ser puesta en duda tan legítimamente como cualquier otra proposición empírica.[6] Y esto demuestra que tal proposición no es ostensiva porque ya hemos visto que una proposición ostensiva no podría ser legítimamente puesta en duda. Pero las proposiciones que describen las cualidades reales de los contenidos sensoriales que se nos presentan son los úni-

6. Naturalmente, los que creen en las proposiciones «ostensivas» no sostienen que una proposición tal como «Esto es blanco» sea válida en virtud de su forma solamente. Lo que ellos afirman es que yo estoy autorizado a considerar la proposición «Esto es blanco» como objetivamente cierta, cuando yo, realmente, esté experimentando un contenido sensorial blanco. Pero, ¿es verdaderamente posible que no pretendan afirmar más que la trivial tautología de que, cuando yo estoy viendo algo blanco, entonces yo estoy viendo algo blanco? Véase la nota siguiente.

cos ejemplos de proposiciones ostensivas que se han aventurado a dar siempre los que creen en las proposiciones ostensivas. Y si estas proposiciones no son ostensivas, es cierto que ninguna lo es.

Al negar la posibilidad de las proposiciones ostensivas, no estamos, naturalmente, negando que, en realidad, haya un elemento «dado» en cada una de nuestras experiencias sensoriales. Ni estamos sugiriendo que nuestras sensaciones sean, por sí mismas, dudosas. Realmente, tal sugestión no tendría sentido. Una sensación no es la especie de cosa que pueda ser dudosa o no dudosa. Una sensación, sencillamente, se produce. Las que son dudosas son las proposiciones que se refieren a nuestras sensaciones, incluyendo las proposiciones que describen las cualidades de un contenido sensorial que se nos presente, o que afirman que se ha producido, en un determinado contenido sensorial. Identificar una proposición de esta clase con la sensación misma sería, evidentemente, un gran desatino lógico. Aunque yo imagino que la doctrina de las proposiciones ostensivas es el resultado de tal identificación tácita. Es difícil explicarla de ningún otro modo.[7]

De todos modos, no gastaremos tiempo en especular acerca de los orígenes de esta falsa doctrina filosófica. Tales cuestiones deben dejarse al historiador. Nuestra misión es la de demostrar que la doctrina es falsa, y podemos pretender, razonablemente, que esto ya lo hemos hecho. Ahora debería estar claro que no hay proposiciones empíricas absolutamente ciertas. Son las tautologías las únicas que son ciertas. Las proposiciones empíricas son, todas y cada una, hipótesis que pueden ser confirmadas o desautorizadas por la experiencia sensorial real. Y las proposiciones en que registramos las observaciones que verifican estas hipótesis son, en sí mismas, hipótesis que se hallan sometidas a la prueba de la ulte-

7. Posteriormente, me ha parecido que la doctrina de las proposiciones ostensivas puede deberse a la confusión de la proposición «Es cierto que *p* implica *p*» —por ejemplo, «Es cierto que si yo estoy inquieto, entonces yo estoy inquieto»— lo cual es una tautología, con la proposición «*p* implica que (*p* es cierta)» —por ejemplo, «Si yo estoy inquieto, entonces la proposición "Yo estoy inquieto" es cierta»—, lo cual es, en general, falso. Véase mi artículo sobre «The Criterion of Truth», *Analysis*, Vol. III, núms. 1 y 2.

rior experiencia sensorial. Por lo tanto, no hay proposiciones finales. Cuando emprendemos la verificación de una hipótesis, podemos hacer una observación que en el momento nos satisfaga. Pero, en el momento inmediatamente siguiente, podemos dudar de si la observación tuvo lugar realmente, y necesitar un nuevo proceso de verificación para cerciorarnos. Y, lógicamente, no hay razón alguna para que este proceso no continúe indefinidamente, facilitándonos cada acto de verificación una nueva hipótesis que, a su vez, conduce a ulteriores series de actos de verificación. En la práctica, suponemos que determinados tipos de observación son fidedignos, y admitimos las hipótesis que han producido sin preocuparnos de emprender un proceso de verificación. Pero hacemos esto, no por obediencia a necesidad lógica alguna, sino por un motivo puramente pragmático, cuya naturaleza explicaremos a continuación.

La observación confirma o deniega no precisamente una hipótesis determinada, sino un sistema de hipótesis

Cuando se habla de hipótesis que son verificadas por la experiencia, es importante tener en cuenta que nunca es sólo una hipótesis única la que una observación confirma o desautoriza, sino que es siempre un sistema de hipótesis. Supongamos que hemos proyectado un experimento para probar la validez de una «ley» científica. La ley establece que, en ciertas condiciones, sobrevendrá siempre un cierto tipo de observación. En este ejemplo particular, puede ocurrir que realicemos la observación, tal como nuestra ley predice. Entonces, no es sólo la ley misma la que es comprobada, sino también las hipótesis que afirman la existencia de las condiciones requeridas. Porque sólo suponiendo la existencia de esas condiciones podemos sostener que nuestra observación es adecuada a la ley. Alternativamente, podemos no llegar a hacer la esperada observación. Y, en este caso, podemos concluir que la ley ha sido invalidada por nuestro experimento. Pero no estamos obligados a adoptar esta conclusión. Si deseamos preservar nuestra ley, podemos hacerlo abandonando una o más de las restantes hipótesis

correspondientes. Podemos decir que las condiciones no eran realmente las que parecían, y construir una teoría para explicar cómo llegamos a equivocarnos acerca de ellas; o podemos decir que algún factor que nosotros habíamos descuidado como inadecuado era, realmente, adecuado, y apoyar este punto de vista con hipótesis suplementarias. Podemos incluso suponer que el experimento no fue, realmente, desfavorable, y que nuestra observación negativa fue resultado de una alucinación. Y, en este caso, debemos aportar las hipótesis que registran las condiciones que se consideran necesarias para que se produzca una alucinación de acuerdo con las hipótesis que describen las condiciones en que se supone que esta observación ha tenido lugar. De otro modo, estaremos sosteniendo hipótesis incompatibles. Y esto es lo único que no podemos hacer. Pero mientras damos los pasos adecuados para conservar libre de auto-contradicción nuestro sistema de hipótesis, podemos adoptar alguna explicación de nuestras observaciones que hayamos elegido. En la práctica, nuestra elección de una explicación está guiada por ciertas consideraciones, que luego describiremos. Y estas consideraciones tienen el efecto de limitar nuestra libertad en cuanto a preservar y rechazar hipótesis. Pero lógicamente nuestra libertad es ilimitada. Todo procedimiento que sea auto-coherente satisfará las exigencias de la lógica.

Los «hechos de la experiencia» nunca pueden obligarnos a abandonar una hipótesis

Parece, pues, que los «hechos de la experiencia» nunca pueden obligarnos a abandonar una hipótesis. Un hombre puede siempre sostener sus convicciones frente a una evidencia aparentemente hostil, si está preparado para hacer los necesarios supuestos *ad hoc*. Pero, aunque pueda explicarse cualquier ejemplo particular en que parezca que es refutada una hipótesis que estimamos, queda siempre la posibilidad de acabar abandonando la hipótesis. De otro modo, no es una hipótesis auténtica. Porque una proposición cuya validez estamos dispuestos a mantener frente a cualquier experiencia no

es una hipótesis, sino una definición. En otras palabras, no es una proposición sintética, sino analítica.

A mi parecer, es indiscutible que algunas de las más reverenciadas «leyes de la naturaleza» son, sencillamente, definiciones disfrazadas, pero ésta es una cuestión en la que no podemos entrar aquí.[8] Para nosotros, es suficiente señalar que hay un peligro de confundir tales definiciones con hipótesis auténticas, un peligro que se acrecienta por el hecho de que la misma forma de palabras puede, en un momento determinado, o para un determinado conjunto de gentes, expresar una proposición sintética, y, en otro momento, o para otro conjunto de gentes, expresar una tautología. Porque nuestras definiciones de las cosas no son inmutables. Y si la experiencia nos lleva a mantener una creencia verdaderamente sólida de que cada cosa de la clase A tiene la propiedad de ser una B, tendemos a hacer de la posesión de esta propiedad una característica definidora de la clase. Por último, podemos negarnos a llamar a algo A, a menos que sea también una B. Y, en este caso, la oración «Todas las Aes son Bes», que inicialmente expresaba una generalización sintética, vendría a expresar una clara tautología.

Peligro de tomar proposiciones sintéticas por analíticas

Una razón suficiente para llamar la atención sobre esta posibilidad es la de que el descuido de ella por parte de los filósofos es el culpable de una gran parte de la confusión que infecta su tratamiento de las proposiciones generales. Consideremos el ejemplo, tan común, «Todos los hombres son mortales». Se nos dice que ésta no es una hipótesis dudosa, como Hume mantenía, sino un ejemplo de una conexión necesaria. Y si nos preguntamos qué es lo que aquí está necesariamente conectado, la única respuesta que nos parece posible es la de que se trata del concepto de «hombre» y del concepto de «ser mortal». Pero la única significación que nosotros asignamos a la declaración de que dos conceptos se ha-

8. Para una elaboración de este punto de vista, cf. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*.

llan necesariamente conectados consiste en que el sentido de un concepto está contenido en el del otro. Así, decir que «Todos los hombres son mortales» es un ejemplo de una conexión necesaria, equivale a decir que el concepto de ser mortal está contenido en el concepto de hombre, y esto es como decir que «Todos los hombres son mortales» es una tautología. Ahora bien, el filósofo puede usar la palabra «hombre» de tal modo que se negaría a llamar a algo un hombre, a menos que fuese mortal. Y, en este caso, la oración «Todos los hombres son mortales» expresará, en lo que a él se refiere, una tautología. Pero esto no significa que la proposición que nosotros generalmente expresamos mediante esa oración sea una tautología. Incluso para nuestro filósofo sigue siendo una auténtica hipótesis empírica. Sólo que ahora no puede expresarla en la forma «Todos los hombres son mortales». En su lugar, debe decir que todo lo que tenga las otras propiedades definidoras de un hombre tiene también la propiedad de ser mortal, o algo equivalente. Así, podemos crear tautologías mediante un adecuado ajuste de nuestras definiciones, pero no podemos resolver problemas empíricos simplemente jugando con las significaciones de las palabras.

Naturalmente, cuando un filósofo dice que la proposición «Todos los hombres son mortales» es un ejemplo de una conexión necesaria, no pretende decir que sea una tautología. A nosotros nos toca señalar que esto es todo lo que él puede estar diciendo, si sus palabras han de conservar un sentido ordinario y, al mismo tiempo, expresar una proposición significante. Pero yo creo que él considera posible sostener que esta proposición general es sintética y necesaria sólo porque él la identifica, tácitamente, con la tautología que, dadas las adecuadas convenciones, podría ser expresada por la misma forma de palabras. Y lo mismo se aplica a todas las demás proposiciones generales de ley. Podemos convertir las oraciones que ahora las expresan, en expresiones de definiciones. Y entonces esas oraciones expresarán proposiciones necesarias. Pero éstas serán proposiciones diferentes de las generalizaciones originales. Como Hume observaba, nunca pueden ser necesarias. Aunque nosotros las creamos firmemente, siempre es imaginable que una experiencia futura nos induzca a abandonarlas.

Esto nos plantea, una vez más, la pregunta: ¿qué consideraciones son las que determinan, en una situación dada, cuáles de las hipótesis pertinentes serán preservadas y cuáles serán abandonadas? Se ha sugerido, a veces, que estamos guiados solamente por el principio de economía, o, en otras palabras, por nuestro deseo de introducir la menor alteración posible en nuestro sistema de hipótesis previamente aceptado. Pero, aunque indudablemente tenemos ese deseo, y estamos influidos por él en cierta medida, este factor no es el único, ni siquiera el dominante, en nuestro comportamiento. Si nuestro interés consistiese, simplemente, en conservar intacto nuestro ya existente sistema de hipótesis, no nos sentiríamos obligados a tomar en cuenta una observación desfavorable. No sentiríamos la necesidad de explicarla de ningún modo, ni siquiera introduciendo la hipótesis de que acabábamos de sufrir una alucinación. Simplemente, la ignoraríamos. Pero, en la realidad, no desechamos las observaciones inconvenientes. Su aparición siempre nos induce a hacer alguna alteración en nuestro sistema de hipótesis, a pesar de nuestro deseo de conservarlo intacto. ¿Por qué es esto así? Si podemos contestar a esta pregunta y demostrar por qué encontramos necesario alterar nuestros sistemas de hipótesis en todo caso, estaremos en mejor posición para decidir cuáles son los principios sobre los que realmente se llevan a cabo tales alteraciones.

Lo que debemos hacer para resolver este problema es preguntarnos: ¿cuál es la finalidad de la formulación de hipótesis, y por qué construimos esos sistemas en primer lugar? La respuesta consiste en que están proyectados para permitirnos anticipar el curso de nuestras sensaciones. La función de un sistema de hipótesis es la de advertirnos de antemano cuál será nuestra experiencia en un determinado campo, la de permitirnos hacer predicciones correctas. Las hipótesis, por lo tanto, pueden describirse como normas que rigen nuestra expectación de la futura experiencia. No es necesario decir por qué exigimos tales normas. Es claro que de nuestra capacidad de establecer precisiones acertadas depende hasta la satisfacción de nuestros más simples deseos, incluido el deseo de sobrevivir.

Las hipótesis como normas que rigen nuestra expectación de la experiencia futura

Ahora bien, el rasgo esencial de nuestro comportamiento respecto a la formulación de estas normas es el uso de la experiencia pasada como guía de la futura. Ya hemos reparado en esto al discutir el llamado problema de la inducción, y hemos visto que no tiene sentido buscar una justificación teórica de este plan de acción. El filósofo tiene que contentarse con registrar los hechos del procedimiento científico. Si pretende justificarlo, además de demostrar que es auto-coherente, se encontrará implicado en espurios problemas. Éste es un punto sobre el que ya nos detuvimos anteriormente, y no nos molestaremos en discutirlo de nuevo.

Señalamos, pues, como un hecho, que nuestros proyectos de experiencia futura están, en cierto modo, determinados por lo que hemos experimentado en el pasado. Y este hecho explica por qué la ciencia, que es esencialmente vaticinante, es también, en cierta medida, una descripción de nuestra experiencia.[9] Pero es de advertir que nosotros tendemos a ignorar aquellos rasgos de nuestra experiencia que no pueden convertirse en bases de provechosas generalizaciones. Y, además, que lo que nosotros describimos, lo describimos con cierta amplitud. Como Poincaré declara: «Nadie se limita a generalizar la experiencia, sino que la corrige. Y el físico que accediese a abstenerse de esas correcciones y realmente se satisficiese con la simple experiencia se vería obligado a formular las más extraordinarias leyes».[10]

Pero, aun cuando no sigamos servilmente la pasada experiencia para hacer nuestras predicciones, estamos guiados por ella en una muy amplia medida. Y esto explica por qué no desechamos, simplemente, la conclusión de un experimento desfavorable. Suponemos que un sistema de hipótesis que se ha derrumbado una vez, puede derrumbarse otra. Naturalmente, podríamos su-

9. Como veremos, incluso las «descripciones de la experiencia pasada» son, en un sentido, vaticinantes, porque funcionan como «normas para la anticipación de la experiencia futura». Véase al final de este capítulo para una elaboración de este punto.

10. *La Science et l'Hypothèse*, Parte IV, cap. IX, p. 170.

poner que no se había derrumbado en absoluto, pero creemos que esta suposición no nos satisfaría tanto como el reconocimiento de que el sistema, realmente, nos había fallado, y, por lo tanto, requería alguna alteración para que no nos fallase otra vez. Alteramos nuestro sistema porque creemos que, al alterarlo, hacemos de él un instrumento más eficaz para la anticipación de la experiencia. Y esta creencia se deriva de nuestro principio-guía de que, hablando en líneas generales, el futuro curso de nuestras sensaciones estará de acuerdo con el pasado.

Este deseo nuestro de disponer de un eficaz conjunto de normas para nuestras predicciones, que nos induce a tener en cuenta las observaciones desfavorables, es también el factor que en primer lugar determina cómo hemos de ajustar nuestro sistema para abarcar los nuevos datos. Es cierto que estamos infectados de un espíritu de conservadurismo, y, antes que grandes alteraciones, preferimos hacerlas pequeñas. Es desagradable y molesto para nosotros admitir que nuestro sistema existente es radicalmente defectuoso. Y es cierto que en igualdad de condiciones, preferimos las hipótesis simples a las complejas, también por nuestro deseo de ahorrarnos molestias. Pero si la experiencia nos lleva a suponer que son necesarios cambios radicales, entonces estamos dispuestos a hacerlos, aun cuando compliquen nuestro sistema, como demuestra la reciente historia de la física. Cuando una observación se opone a nuestras más confiadas expectativas, el procedimiento más fácil es el de ignorarla, o, en todo caso, explicarla. Si no lo hacemos así, es porque pensamos que dejando nuestro sistema como está sufriremos nuevos contratiempos. Creemos que aumentará la eficacia de nuestro sistema como instrumento de predicción, si lo hacemos compatible con la hipótesis que la inesperada observación nos ha presentado. Si estamos acertados al pensar esto, es una cuestión que no puede decidirse mediante argumentos. Lo único que podemos hacer es esperar y ver si nuestro nuevo sistema tiene éxito en la práctica. Si no lo tiene, lo alteramos una vez más.

Ahora hemos obtenido la información que necesitábamos para contestar a nuestra pregunta original: «¿cuál es el criterio mediante el cual probamos la validez de una

proposición empírica?». La respuesta es que probamos la validez de una hipótesis empírica observando si cumple realmente la función a cuyo cumplimiento está destinada. Y hemos visto que la función de una hipótesis empírica es la de capacitarnos para anticipar experiencia. Por lo tanto, si una observación a la que es adecuada una determinada proposición se ajusta a nuestras expectaciones, la verdad de esa proposición está confirmada. No puede decirse que la proposición se haya mostrado absolutamente válida, porque es posible todavía que una futura observación la desautorice. Pero se puede decir que su probabilidad ha sido aumentada. Si la observación es contraria a nuestras expectaciones entonces el «status» de la proposición está en peligro. Podemos preservarlo adoptando o abandonando otras hipótesis, o podemos considerar que ha sido refutado. Pero, aun cuando sea rechazado a consecuencia de una observación desfavorable, no puede decirse que haya sido invalidado absolutamente. Porque todavía es posible que futuras observaciones nos lleven a restablecerlo. Sólo puede decirse que su probabilidad ha sido disminuida.

Es necesario aclarar ahora lo que en este contexto significa el término «probabilidad». Al referirnos a la probabilidad de una proposición, no estamos refiriéndonos como a veces se supone a una propiedad intrínseca de ella, ni siquiera a una inanalizable relación lógica mantenida entre ella y otras proposiciones. Hablando en líneas generales, todo lo que expresamos al decir que una observación aumenta la probabilidad de una proposición es que aumenta nuestra confianza en la proposición, como calculada por nuestro deseo de confiar en ella, en la práctica, como en una previsión de nuestras sensaciones, y retenerla con preferencia a otras hipótesis frente a una experiencia desfavorable. Y, de un modo semejante, decir de una observación que disminuye la probabilidad de una proposición equivale a decir que disminuye nuestro deseo de incluir la proposición en el sistema de hipótesis aceptadas que nos sirven de guías para el futuro.[11]

11. Esta definición, naturalmente, no pretende aplicarse al uso matemático del término «probabilidad».

Definición de racionalidad

Tal como acabamos de exponerla, esta descripción de la noción de probabilidad es un tanto simplificada. Porque supone que tratamos todas las hipótesis de un modo uniforme auto-coherente, y, desgraciadamente, esto no es así. En la práctica no siempre relacionamos la creencia con la observación del modo que generalmente se considera como el más seguro. Aunque reconocemos que ciertas normas de evidencia deberían observarse siempre en la formación de nuestras creencias, no siempre las observamos. En otras palabras, no siempre somos racionales. Porque ser racional es, sencillamente, emplear un procedimiento auto-coherente y autorizado para la formación de todas las creencias propias. El hecho de que el procedimiento, con referencia al cual ahora determinamos si una creencia es racional, puede luego perder nuestra confianza, no disminuye, en absoluto, la racionalidad de adoptarlo ahora. Porque nosotros definimos una creencia racional como aquella a la cual se llega mediante los métodos que ahora consideramos seguros. No hay ninguna norma absoluta de racionalidad, como no hay ningún método de construcción de hipótesis cuya seguridad esté garantizada. Confiamos en los métodos de la ciencia contemporánea, porque en la práctica han tenido éxito. Si en el futuro hubiéramos de adoptar distintos métodos, entonces las creencias que ahora son racionales podrían convertirse en irracionales desde el punto de vista de esos nuevos métodos. Pero el hecho de que esto sea posible no importa al hecho de que esas creencias sean ahora racionales.

Definición de probabilidad en términos de racionalidad

Esta definición de racionalidad nos permite rectificar nuestra descripción de lo que significa el término «probabilidad», en cuyo uso estamos interesados ahora. Decir que una observación aumenta la probabilidad de una hipótesis no siempre equivale a decir que aumenta el grado de confianza con que realmente mantenemos la hipótesis, como calculada por nuestra disposición a actuar sobre ella: porque podemos estar comportándonos

irracionalmente. Equivale a decir que la observación aumenta el grado de confianza con el que es racional mantener la hipótesis. Y aquí podemos repetir que la racionalidad de una creencia se define no con referencia a ninguna norma absoluta, sino con referencia a una parte de nuestra propia práctica real.

La objeción obvia a nuestra primera definición de probabilidad consistía en que era incompatible con el hecho de que, a veces, se comenten errores en cuanto a la probabilidad de una proposición: puede creerse más o menos probable de lo que realmente es. Es claro que nuestra definición rectificada escapa a esta objeción. Porque, según ella, la probabilidad de una proposición está determinada por la naturaleza de nuestras observaciones y por nuestra concepción de la racionalidad. De modo que, cuando un hombre relaciona la creencia con la observación, de un modo que no sea congruente con el método científico acreditado de evaluación de hipótesis, es compatible con nuestra definición de probabilidad decir que ese hombre está equivocado en cuanto a la probabilidad de las proposiciones en que él cree.

Proposiciones referentes al pasado

Con esta descripción de la probabilidad, completamos nuestra discusión de la validez de las proposiciones empíricas. El punto que, finalmente, debemos subrayar es que nuestras notas se aplican a todas las proposiciones empíricas, sin excepción, ya sean singulares, particulares, o universales. Toda proposición sintética es una norma para la anticipación de la experiencia futura, y se distingue, en cuanto al contenido, de las otras proposiciones sintéticas, por el hecho de que es adecuada a diversas situaciones. De modo que el hecho de que las proposiciones que se refieren al pasado tengan el mismo carácter hipotético que las que se refieren al presente y las que se refieren al futuro no implica, en modo alguno, que estos tres tipos de proposiciones no sean distintos. Porque son verificados por —y, por lo tanto, sirven para predecir— diferentes experiencias.

Su fracaso puede estar en la apreciación de este punto que ha inducido a ciertos filósofos a negar que las

proposiciones acerca del pasado sean hipótesis en el mismo sentido en que lo son las leyes de una ciencia natural. Porque ellos no han sido capaces de fundamentar su punto de vista en ningún argumento sustancial, o de decir qué proposiciones acerca del pasado son —si no son hipótesis— de la clase que acabamos de describir. Por mi parte, no encuentro nada especialmente paradójico en la opinión de que las proposiciones acerca del pasado son normas para la predicción de aquellas experiencias «históricas» de las que generalmente se dice que las verifican,[12] y no veo de qué otro modo debe ser analizado «nuestro conocimiento del pasado». Y sospecho, además, que quienes formulan objeciones a nuestro tratamiento pragmático de la historia están, realmente, basando sus objeciones en una tácita o explícita suposición de que el pasado está, en cierto modo, «objetivamente ahí» para hallar una correspondencia; lo cual es «real» en el sentido metafísico del término. Y, de lo que hemos señalado respecto a la solución metafísica del idealismo y del realismo, resulta claro que tal suposición no es una auténtica hipótesis.[13]

12. Las implicaciones de esta declaración pueden ser perturbadoras, véase Introducción, pp. 21-22.

13. El caso para un tratamiento pragmático de la historia, en nuestro sentido, está bien planteado por C. L. Lewis en *Mind and the World Order*, pp. 150-3.

VI

Crítica de la ética y de la teología

¿Cómo trata un empirista las afirmaciones de valor?

Queda todavía una objeción por resolver, antes de que podamos pretender haber justificado nuestro punto de vista de que todas las proposiciones sintéticas son hipótesis empíricas. Esta objeción se basa en la común suposición de que nuestro conocimiento especulativo es de dos clases distintas: la que se relaciona con cuestiones de la realidad empírica, y la que se relaciona con cuestiones de valor. Se dirá que las «declaraciones de valor» son verdaderas proposiciones sintéticas, pero que no pueden, con justicia, ser representadas como hipótesis utilizables para predecir el curso de nuestras sensaciones; y que, por lo tanto, la existencia de la ética y de la estética como ramas del conocimiento especulativo presenta una insuperable objeción a nuestra radical tesis empirista.

Frente a esta objeción estamos obligados a ofrecer una descripción de los «juicios de valor» que sea, al mismo tiempo, satisfactoria en sí misma y coherente con nuestros principios empiristas generales. Nos propondremos demostrar que, en la medida en que las declaraciones de valor son significantes, son declaraciones «científicas» ordinarias; y que, en la medida en que no son científicas, no son, en el sentido literal, significantes, sino que son, sencillamente, expresiones del sentimiento, que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Para mantener este punto de vista, podemos limitarnos, de momento, al caso de las declaraciones éticas. Como se verá, lo que se dice acerca de ellas puede aplicarse, *mutatis mutandis*, al caso de las declaraciones estéticas también.[1]

1. El razonamiento que sigue deberá leerse juntamente con la Introducción, pp. 24-27.

Distinción entre diversos tipos de investigación ética

El sistema ordinario de la ética, tal como aparece elaborado en las obras de los filósofos éticos, está muy lejos de ser un conjunto homogéneo. No sólo es susceptible de contener fragmentos de metafísica y análisis de conceptos no éticos: sus reales contenidos éticos son, en sí mismos, de muy diferentes clases. En realidad, podemos dividirlos en cuatro clases principales. Ante todo hay proposiciones que expresan definiciones de términos éticos, o juicio acerca de la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones. En segundo lugar, hay proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral, y sus causas. En tercer lugar, hay exhortaciones a la virtud moral. Y, por último, hay verdaderos juicios éticos. Desgraciadamente, la distinción entre estas cuatro clases, a pesar de su claridad, es ignorada, generalmente, por los filósofos éticos, con el resultado de que suele ser muy difícil decir de sus obras qué es lo que tratan de descubrir o demostrar.

En realidad, es fácil ver que solamente de la primera de las cuatro clases, a saber, la que comprende las proposiciones relativas a las definiciones de términos éticos, puede decirse que constituye filosofía ética. Las proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas deben ser asignadas a la ciencia de la psicología o de la sociología. Las exhortaciones a la virtud moral no son proposiciones, en absoluto, son incitaciones o mandamientos destinados a estimular al lector a una acción de un determinado género. Por lo tanto, no pertenecen a ninguna rama de la filosofía o de la ciencia. En cuanto a las expresiones de los juicios éticos, aún no hemos determinado cómo deben clasificarse. Pero, puesto que no son, ciertamente, ni definiciones, ni comentarios sobre definiciones, ni citas, podemos afirmar, decididamente, que no pertenecen a la filosofía ética. Por lo tanto, un tratado de ética estrictamente filosófico no hará formulaciones éticas. Pero, al dar un análisis de los términos éticos, revelará cuál es la categoría a que pertenecen todas esas formulaciones. Y esto es lo que nosotros vamos a hacer ahora.

Una cuestión que suele ser discutida por los filósofos éticos es la de si pueden encontrarse definiciones que

reduzcan todos los términos éticos a uno o dos términos fundamentales. Pero esta cuestión, aunque es innegable que pertenece a la filosofía ética, no interesa a nuestra presente investigación. No nos interesa ahora descubrir qué término, dentro de la esfera de los términos éticos, debe ser considerado como fundamental; por ejemplo, si «bueno» puede ser definido en términos de «recto» o «recto» en términos de «bueno», o ambos en términos de «valor». En lo que nosotros estamos interesados es en la posibilidad de reducir toda la esfera de términos éticos a términos no éticos. Estamos investigando si las declaraciones de valor ético pueden ser traducidas a declaraciones de realidad empírica.

Las teorías utilitarista y subjetivista de la ética, conformes con el empirismo

Que puedan serlo es el tema de debate de aquellos filósofos éticos generalmente llamados subjetivistas, y el de los que son conocidos como utilitaristas. Porque el utilitarista define la rectitud de las acciones y la bondad de los fines en términos del placer, o de la felicidad, o de la satisfacción a que dan origen; el subjetivista, en términos de los sentimientos de aprobación que una determinada persona o determinado grupo de gentes experimenta hacia ellos. Cada uno de estos tipos de definición hace de los juicios morales una sub-clase de los juicios psicológicos o sociológicos; y, por esta razón, son para nosotros muy atractivos. Porque, si cualquiera de ellos fuese acertado, se seguiría que las afirmaciones éticas no eran genéricamente diferentes de las afirmaciones factuales que ordinariamente se contrastan con ellas; y la descripción que nosotros hemos dado ya de las hipótesis empíricas se aplicaría a ellas también.

De todos modos, no adoptaremos ni el análisis subjetivista de los términos éticos, ni el utilitarista. Rechazamos la concepción subjetivista de que llamar recta a una acción, o buena a una cosa, equivale a decir que es generalmente aprobada, porque no es auto-contradictorio afirmar que algunas acciones que son generalmente aprobadas no son rectas, o que algunas cosas que son

generalmente aprobadas no son buenas. Y rechazamos la concepción subjetivista alternativa de que un hombre que afirma que una determinada acción es recta, o que una determinada cosa es buena, está diciendo que él la aprueba, porque un hombre que confesase que en alguna ocasión aprobó lo que era malo o erróneo no estaría en contradicción consigo mismo. Y un razonamiento análogo es inevitable para el utilitarismo. No podemos estar conformes con que llamar recta a una acción sea decir que, de todas las acciones posibles en las circunstancias dadas, aquélla cause, o pueda causar, la mayor felicidad, o el mayor balance de placer contra dolor, o el mayor balance de deseo satisfecho contra deseo insatisfecho, porque creemos que no es auto-contradictorio decir que, en algunas ocasiones, es injusto llevar a cabo la acción que, real o probablemente, causaría la mayor felicidad, o el mayor balance de placer contra dolor, o de deseo satisfecho contra deseo insatisfecho. Y como no es auto-contradictorio decir que algunas cosas agradables no son buenas, o que algunas cosas malas son deseadas, no puede darse el caso de que la oración «*x* es buena» sea equivalente a «*x* es agradable», o a «*x* es deseada». Y la misma objeción puede hacerse a cualquier otra variante del utilitarismo de que yo tenga noticia y, por lo tanto, podríamos concluir, a mi parecer, que la validez de los juicios éticos no está determinada por las posibilidades de felicidad de las acciones, ni tampoco por la naturaleza de los sentimientos de las gentes, sino que debe ser considerada como «absoluta» o «intrínseca», y no empíricamente calculable.

Pero inaceptables sobre otras bases

Al decir esto, no estamos negando, naturalmente, que sea posible inventar un lenguaje en el que todos los símbolos éticos sean definibles en términos no éticos, o incluso que sea deseable inventar tal lenguaje y adoptarlo en lugar del nuestro; lo que negamos es que la sugerida reducción de declaraciones éticas a declaraciones no éticas sea coherente con las convenciones de nuestro lenguaje real. Esto es, rechazamos el utilitarismo y el subjetivismo, no como propuestas para sustituir nuestras exis-

tentes nociones éticas por otras nuevas, sino como análisis de nuestras existentes nociones éticas. Nuestro tema es, sencillamente, que, en nuestro lenguaje, las oraciones que contienen símbolos éticos normativos no son equivalentes a las oraciones que expresan proposiciones psicológicas, ni, en realidad, proposiciones empíricas de ninguna clase.

Distinción entre símbolos éticos normativos y descriptivos

Aquí es conveniente aclarar que nosotros sostenemos que son indefinibles en términos factuales solamente los símbolos éticos normativos, y no los símbolos éticos descriptivos. Existe el peligro de confundir estos dos tipos de símbolos, porque, generalmente, están constituidos por signos de la misma forma sensible. Así, un signo complejo de la forma «*x* es injusta» puede constituir una oración que exprese un juicio moral relativo a determinado tipo de conducta, o puede constituir un oración que afirme que cierto tipo de conducta repugna al sentido moral de una sociedad determinada. En el segundo caso, el símbolo «injusta» es un símbolo ético descriptivo, y la oración en que aparece expresa una proposición sociológica ordinaria; en el primer caso, el símbolo «injusta» es un símbolo ético normativo, y la oración en que aparece no expresa —sostenemos nosotros— una proposición empírica, en absoluto. Ahora sólo nos interesa la ética normativa; de modo que, cualesquiera símbolos éticos que se utilicen en el desarrollo de este razonamiento sin calificación, deberán ser siempre interpretados como símbolos del tipo normativo.

Refutación del intuicionismo

Al admitir que los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos, parece que estamos abandonando el camino claro por la concepción «absolutista» de la ética, es decir, la concepción de que las declaraciones de valor no están controladas por la observación, como lo están las proposiciones empíricas ordi-

narias, sino solamente por una misteriosa «intuición intelectual». Una característica de esta teoría, que rara vez es reconocida por sus defensores, consiste en que hace declaraciones de valor inverificables. Porque es notorio que lo que parece intuitivamente cierto a una persona puede parecer dudoso, o incluso falso, a otra. De modo que, a menos que sea posible facilitar algún criterio mediante el cual podamos decidir entre las intuiciones en conflicto, un simple recurso a la intuición es inútil como prueba de la validez de una proposición. Pero en el caso de los juicios morales no puede facilitarse ningún criterio semejante. Algunos moralistas pretenden arreglar la cuestión diciendo que ellos «saben» que sus propios juicios morales son correctos. Pero tal afirmación es de interés puramente psicológico, y no tiene ni la menor posibilidad de demostrar la validez de ningún juicio moral. Porque los moralistas discrepantes pueden «saber» también que sus concepciones éticas son correctas. Y, mientras se trate de certidumbre subjetiva, no habrá nada que elegir entre ellos. Cuando tales diferencias de opinión surgen respecto a una proposición empírica ordinaria, puede intentarse resolverlas con referencia a alguna prueba empírica oportuna, o realizándola verdaderamente. Pero, en cuanto a las declaraciones éticas, no hay ninguna prueba empírica adecuada acerca de la teoría «absolutista» o «intuicionista». Por eso estamos justificados al decir que, en esta teoría, se sostiene que las declaraciones éticas son inverificables. Naturalmente, también se sostiene que son verdaderas proposiciones sintéticas.

Considerando el uso que hemos hecho del principio de que una proposición sintética es significante sólo cuando es empíricamente verificable, resulta claro que la aceptación de una teoría «absolutista» de la ética socavaría la totalidad de nuestro principal razonamiento. Y, como ya hemos rechazado las teorías «naturalistas» de las que generalmente se supone que facilitan la única alternativa al «absolutismo» en ética, parece que nos hemos situado en una difícil posición. Resolveremos la dificultad demostrando que el correcto tratamiento de las declaraciones éticas es suministrado por una tercera teoría, que es totalmente compatible con nuestro radical empirismo.

Las afirmaciones de valor no son científicas, sino «emotivas»

Comenzamos admitiendo que los conceptos éticos fundamentales son inanalizables, puesto que no existe ningún criterio mediante el cual pueda probarse la validez de los juicios en que aparecen. Hasta aquí, estamos conformes con los absolutistas. Pero al contrario que los absolutistas, nosotros podemos dar una explicación de este hecho relativo a los conceptos éticos. Decimos que la razón por la cual son inanalizables consiste en que son simples seudo-conceptos. La presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido factual. Así, si yo digo a alguien: «Usted obró mal al robar ese dinero» no estoy afirmando nada más que si dijese, simplemente, «Usted robó ese dinero». Al añadir que esta acción es mala, no estoy haciendo ninguna más amplia declaración acerca de ella. Sólo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece. Es como si dijese «Usted robó ese dinero», con un especial tono de horror, o como si lo escribiese añadiéndole determinados signos de exclamación. El tono o los signos de exclamación no añaden nada a la significación literal de la oración. Sólo sirven para demostrar que la expresión está acompañada de ciertos sentimientos del que habla.

Si ahora generalizo mi declaración anterior y dijo: «Robar dinero es malo», elaboro una oración que no tiene significación factual, es decir, que no expresa proposición alguna que pueda ser ni verdadera ni falsa. Es como si escribiese: «¡¡Robar dinero!!», donde la forma y la intensidad de los signos de exclamación demuestran, mediante una adecuada convención, que el sentimiento que está expresándose es una clase especial de desaprobación moral. Está claro que aquí no se dice nada que pueda ser ni verdadero ni falso. Otro hombre puede disentir de mí en cuanto a la maldad de robar, en el sentido de que puede no tener los mismos sentimientos que yo acerca del robo, y puede discutir conmigo a causa de mis principios morales. Pero no puede, estrictamente hablando, contradecirme. Porque, al decir que un cierto tipo de acción es bueno o malo, no estoy haciendo ninguna declaración factual, ni siquiera una declara-

ción acerca de mi propio estado de ánimo. Simplemente, estoy expresando ciertos sentimientos morales. Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que expresar sus sentimientos morales. De modo que está claro que carece de sentido preguntar quién de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica.

Por lo tanto, no son ni verdaderas ni falsas.
Son, en parte, expresiones de sentimiento,
y, en parte, mandatos

Lo que acabamos de decir acerca del símbolo «malo» es aplicable a todos los símbolos éticos normativos. A veces se presentan en oraciones que recogen realidades empíricas ordinarias, además de expresar un sentimiento ético acerca de esas realidades; a veces se presentan en oraciones que, simplemente, expresan un sentimiento ético acerca de un determinado tipo de acción o de situación, sin formular ninguna declaración de hecho. Pero en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética correspondiente es puramente «emotiva». Es habitual expresar sentimientos acerca de determinados objetos, pero no hacer ninguna afirmación acerca de ellos.

Vale la pena aclarar que los términos éticos no sirven sólo para expresar sentimientos. Están calculados también para provocar sentimientos, y para estimular así a la acción. En realidad, algunos de ellos se utilizan de tal modo que dan a las oraciones en que aparecen el efecto de mandamientos. Así, la oración «Tu deber es decir la verdad» puede ser considerada como la expresión de una cierta clase de sentimiento ético acerca de la veracidad y como la expresión del mandamiento «Di la verdad». La oración «Tú deberías decir la verdad» también implica el mandamiento «Di la verdad», pero aquí el tono del mandamiento es menos enfático. En la oración «Es bueno decir la verdad», el mandamiento se ha convertido en poco más que una sugestión. Y así, la «significación» de la palabra «bueno», en su uso éti-

co, se diferencia de la significación de la palabra «deber» o de la palabra «debería». En realidad, podemos definir la significación de las diversas palabras éticas, en términos de los diferentes sentimientos que generalmente se considera que expresan, y también de las diferentes respuestas para cuya provocación están calculadas.

Ahora podemos ver por qué es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez «absoluta», misteriosamente independiente de la experiencia sensorial ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase. Si una oración no hace ninguna declaración carece de sentido, evidentemente, preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Y hemos visto que las oraciones que sólo expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimientos, y, como tales, no corresponden a la categoría de verdad y de falsedad. Son inverificables, por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una palabra de mando, porque no expresan auténticas proposiciones.

Así, aunque podría decirse correctamente que nuestra teoría de la ética es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un aspecto muy importante. Porque el subjetivista ortodoxo no niega, como hacemos nosotros, que las oraciones de un moralizador expresen auténticas proposiciones. Todo lo que él niega es que expresen proposiciones de un único carácter no empírico. Su opinión es la de que expresan proposiciones acerca de los sentimientos del que habla. Si esto fuera así, los juicios éticos serían, evidentemente, susceptibles de ser verdaderos o falsos. Serían verdaderos, si el que habla tuviese los sentimientos correspondientes, y falsos, si no los tuviese. Y ésta es una cuestión que, en principio, es empíricamente verificable. Además, podrían ser significantemente contradichos. Porque si yo digo: «La tolerancia es una virtud», y alguien responde: «Usted no la aprueba», éste, según la teoría subjetivista ordinaria, estaría contradiciéndome. Según nuestra teoría, no estaría él contradiciéndome, porque, al decir que la tolerancia es una virtud, yo no estaría haciendo ninguna declaración acerca de mis propios sentimientos, ni acerca de ninguna otra cosa. Sencillamente, estaría evidenciando

mis sentimientos, lo cual no es, en absoluto, lo mismo que decir que los tengo.

Distinción entre expresiones y afirmaciones de sentimiento

La distinción entre la expresión del sentimiento y la afirmación del sentimiento se complica por el hecho de que la afirmación de que alguien tiene un determinado sentimiento suele acompañar a la expresión de ese sentimiento, y es entonces, en realidad, un factor de la expresión de ese sentimiento. Así, puedo simultáneamente expresar aburrimiento y decir que estoy aburrido y, en ese caso, mi pronunciación de las palabras «Yo estoy aburrido» es una de las circunstancias que hacen verdadero el decir que estoy expresando o evidenciando aburrimiento. Pero puedo expresar aburrimiento, sin decir, realmente, que estoy aburrido. Puedo expresarlo con mi tono y mis actitudes, al mismo tiempo que hago una declaración acerca de algo totalmente ajeno a él, o mediante una exclamación, o sin pronunciar ninguna palabra. De modo que, aun cuando la afirmación de que alguien tiene un determinado sentimiento siempre implica la expresión de ese sentimiento, la expresión de un sentimiento, indudablemente, no siempre implica la afirmación de que alguien lo tiene. Y éste es el punto importante que debe tenerse en cuenta al considerar la distinción entre nuestra teoría subjetivista ordinaria. Porque, mientras el subjetivista sostiene que las declaraciones éticas realmente afirman la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que las declaraciones éticas son expresiones y estimulantes de los sentimientos que no implican, necesariamente, ninguna afirmación.

Objeción de que este punto de vista hace imposible el disputar sobre cuestiones de valor

Ya hemos señalado que la principal objeción a la teoría subjetivista ordinaria es la de que la validez de los juicios éticos no está determinada por la naturaleza de los sentimientos de su autor. Y es ésta una objeción a la que nuestra teoría escapa, porque no implica que la exis-

tencia de determinados sentimientos sea una condición necesaria y suficiente de la validez de un juicio ético. Por el contrario, implica que los juicios éticos no tienen validez.

Sin embargo, hay un famoso argumento contra las teorías subjetivistas, al que no escapa nuestra teoría. Moore ha señalado que, si las declaraciones éticas fuesen simples declaraciones acerca de los sentimientos del que habla, sería imposible discutir cuestiones de valor.[2] Veamos un ejemplo típico: si un hombre dijese que la frugalidad era una virtud, y otro replicase que era un vicio, no podrían, según esta teoría, disputar el uno con el otro. Uno estaría diciendo que él aprobaba la frugalidad, y el otro, que *él* no; y no hay razón para que estas dos declaraciones no sean verdaderas. Ahora bien, Moore sostenía que era evidente que nosotros disputamos acerca de cuestiones de valor, y, por lo tanto, concluía que la forma especial de subjetivismo que él estaba discutiendo era falsa.

Está claro que la conclusión de que es imposible disputar acerca de cuestiones de valor se sigue también de nuestra teoría. Porque si nosotros sostenemos que oraciones tales como «La frugalidad es una virtud» y «La frugalidad es un vicio» no expresan proposiciones, en absoluto, es evidente que no podemos sostener que expresen proposiciones incompatibles. Por lo tanto, debemos admitir que si el argumento de Moore refuta, realmente, la teoría subjetivista ordinaria, también refuta la nuestra. Pero la verdad es que nosotros negamos que refute ni siquiera la teoría subjetivista ordinaria. Porque sostenemos que, realmente, nunca se disputa acerca de cuestiones de valor.

En realidad nunca disputamos acerca de cuestiones de valor, sino siempre acerca de cuestiones de hecho

A primera vista, puede parecer que ésta es una afirmación muy paradójica. Porque, ciertamente, nos comprometemos en disputas que suelen considerarse como

2. Cf. *Philosophical Studies*, «The Nature of Moral Philosophy».

disputas acerca de cuestiones de valor. Pero, en todos esos casos, si consideramos la cuestión atentamente, encontramos que la disputa no es realmente acerca de una cuestión de valor, sino acerca de una cuestión de hecho. Cuando alguien discrepa de nosotros acerca del valor moral de una determinada acción o clase de acción, generalmente acudimos al razonamiento, a fin de ganarle para nuestro modo de pensar. Pero no intentamos demostrar mediante nuestros argumentos que él tiene el sentimiento ético «injusto» respecto a una situación cuya naturaleza ha captado correctamente. Lo que tratamos de demostrar es que está equivocado acerca de los hechos del caso. Argüimos que ha interpretado mal los motivos del agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción, o sus probables efectos en vista del conocimiento del agente; o que no ha alcanzado a considerar las especiales circunstancias en que el agente se encontraba. O bien empleamos argumentos más generales acerca de los efectos que las acciones de un cierto tipo tienden a producir, o las cualidades que habitualmente se manifiestan en su realización. Hacemos esto con la esperanza de que sólo tenemos que conseguir que nuestro oponente esté de acuerdo con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos, para que él adopte la misma actitud moral que nosotros acerca de ellos. Y como las gentes con quienes discutimos han recibido, por lo general, la misma educación moral que nosotros, y viven en el mismo medio social, nuestra esperanza suele estar justificada. Pero si ocurre que nuestro oponente ha experimentado un proceso de «condicionamiento» moral distinto del nuestro, de modo que, aun cuando conozca todos los hechos, sigue todavía en desacuerdo con nosotros respecto al valor moral de las acciones que se discuten, entonces abandonamos el intento de convencerle con razones. Decimos que es imposible discutir con él, porque ha tergiversado o no ha desarrollado el sentido moral; lo cual significa, sencillamente, que utiliza un sistema de valores diferente del nuestro. Comprendemos que nuestro propio sistema de valores es superior, y, por eso hablamos del suyo en términos tan inapelables. Pero no podemos formular razones para demostrar que nuestro sistema es superior. Porque nuestro juicio de que es así constituye, en sí mismo, un juicio de valor,

y, por lo tanto, se halla fuera del alcance del razonamiento. Y porque el razonamiento nos es inútil cuando pasamos a tratar puras cuestiones de valor, como distintas de las cuestiones de hecho, es por lo que acabamos recurriendo al simple desprecio.

En resumen, encontramos que el razonamiento acerca de cuestiones morales sólo es posible si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro oponente coincide con nosotros en expresar su desaprobación moral de todas las acciones de un tipo dado *t*, entonces podemos inducirle a condenar una acción particular A, aportando argumentos para demostrar que A es del tipo *t*. Porque la cuestión de si A pertenece o no pertenece a ese tipo es, claramente, una cuestión de hecho. Dado que un hombre tiene determinados principios morales, argüimos que, para ser consecuente, su reacción moral ante determinadas cosas tiene que ser de determinado modo. Lo que no hacemos ni podemos hacer es argüir acerca de la validez de esos principios morales. Sencillamente, los elogiamos o los condenamos, a la luz de nuestros propios sentimientos.

Si alguien duda de la exactitud de esta descripción de las disputas morales, que trate de construir siquiera un razonamiento imaginario sobre una cuestión de valor que no se reduzca a un razonamiento acerca de una cuestión lógica o acerca de una realidad empírica. Estoy seguro de que no conseguirá ni un solo ejemplo. Y, si es así, debe admitir que esta implicación de la imposibilidad de argumentos puramente éticos no es, como Moore pensaba, una base para atacar nuestra teoría, sino, más bien, un punto a favor de ella.

La ética como rama del conocimiento, comprendida en las ciencias sociales

Una vez defendida nuestra teoría contra la única crítica que parecía amenazarla, podemos ahora utilizarla para definir la naturaleza de todas las indagaciones éticas. Sabemos que la filosofía ética consiste, simplemente, en decir que los conceptos éticos son seudoconceptos, y, por lo tanto, inanalizables. La ulterior tarea de describir los diferentes sentimientos para cuya expre-

sión se utilizan los distintos términos éticos, así como las diferentes reacciones que suelen provocar, es tarea que corresponde al psicólogo. No puede haber una ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un «verdadero» sistema moral. Porque hemos visto que, como los juicios éticos son simples expresiones de sentimiento, no puede haber modo alguno de determinar la validez de ningún sistema ético, y, en realidad, no tiene sentido preguntar si un determinado sistema es verdadero. Todo lo que puede preguntarse legítimamente en relación con esto es: ¿cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo de gentes dadas, y qué es lo que les induce a tener, precisamente, esos hábitos y esos sentimientos? Y esta pregunta cae enteramente dentro del objetivo de las ciencias sociales existentes.

Parece, pues, que la ética, como una rama del conocimiento, no es más que un departamento de la psicología y de la sociología. Y en caso de que alguien piense que estamos olvidando la existencia de la casuística, podemos observar que la casuística no es una ciencia, sino, simplemente, una investigación analítica de la estructura de un sistema moral dado. En otras palabras, es un ejercicio de lógica formal.

Cuando alguien prosigue las investigaciones psicológicas que constituyen la ciencia ética, en seguida se halla en situación de dar cuenta de las teorías kantiana y hedonística de la moral. Porque descubre que una de las principales causas de la conducta moral es el miedo, tanto consciente como inconsciente, al enojo de un dios, y el miedo a la hostilidad de la sociedad. Y ésta es, realmente, la razón por la cual los preceptos morales se presentan a ciertas gentes como mandamientos «categóricos». Y descubre también que el código moral de una sociedad está, en parte, determinado por las creencias de la sociedad relativas a las condiciones de su propia felicidad, o, en otras palabras, que una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta, mediante el empleo de sanciones morales, según parezca que aumente o disminuya la satisfacción de la sociedad como conjunto. Y ésta es la razón por la que, en la mayoría de los códigos morales, se recomienda el altruismo, y el egoísmo es condenado. A la observación de esta relación entre moralidad y felicidad se debe que últimamen-

te hayan surgido las teorías hedonística y eudemonística de la moral, de igual modo que la teoría moral de Kant está basada en el hecho, anteriormente explicado, de que los preceptos morales tienen para ciertas gentes la fuerza de mandamientos inexorables. Como cada una de estas teorías ignora el hecho que la liga a la raíz de la otra, ambas pueden ser criticadas como unilaterales; pero no es ésta la principal objeción a ninguna de ellas. Su defecto esencial consiste en que tratan las proposiciones que se refieren a las causas y atributos de nuestros sentimientos éticos como si fuesen definiciones de conceptos éticos. Y así no alcanzan a reconocer que los conceptos éticos son seudo-conceptos, y, por consiguiente, indefinibles.

Lo mismo puede decirse de la estética

Como ya hemos dicho, nuestras conclusiones acerca de la naturaleza de la ética se aplican a la estética también. Los términos estéticos se utilizan exactamente del mismo modo que los términos éticos. Palabras estéticas, tales como «bello» y «feo», se emplean como se emplean las palabras éticas, no para hacer declaraciones de hecho, sino, simplemente, para expresar ciertos sentimientos y para provocar una cierta respuesta. Como en la ética, de esto se sigue que no tiene sentido atribuir validez objetiva a los juicios estéticos, y no hay posibilidad de razonar acerca de cuestiones de valor en estética, sino sólo acerca de cuestiones de hecho. Un tratamiento científico de la estética nos demostraría cuáles eran, en general, las causas de los sentimientos estéticos, por qué distintas sociedades producían y admiraban determinadas obras de arte, por qué el gusto varía, como lo hace, dentro de una sociedad determinada, y así sucesivamente. Y éstas son cuestiones psicológicas o sociológicas ordinarias. Naturalmente, poco o nada tienen que ver con la crítica estética, tal como nosotros la entendemos. Pero esto se debe a que la finalidad de la crítica estética consiste no tanto en facilitar conocimiento como en comunicar emoción. El crítico, al llamar la atención sobre determinados aspectos de la obra de que se trate, y al expresar sus propios sentimientos acerca de ellos, trata de

hacernos compartir su actitud respecto a la obra como conjunto. Las únicas proposiciones adecuadas que formula son proposiciones que describen la naturaleza de la obra. Y éstos son claros testimonios de hecho. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que nada hay en la estética —como no lo hay en la ética— que justifique la opinión de que incorpora un único tipo de conocimiento.

Ahora estará claro que la única información que legítimamente podemos extraer del estudio de nuestras experiencias estéticas y morales es información acerca de nuestro modo de ser mental y físico. Tomamos nota de estas experiencias como provisión de datos para nuestras generalizaciones psicológicas y sociológicas. Y éste es el único modo en que sirven para aumentar nuestro conocimiento. Se sigue de esto que ningún intento de hacer de nuestro uso de conceptos éticos y estéticos la base de una teoría metafísica relativa a la existencia de un mundo de valores, como distinto del mundo de los hechos, implica un falso análisis de estos conceptos. Nuestro propio análisis ha demostrado que los fenómenos de la experiencia moral no pueden ser correctamente utilizados para apoyar ninguna clase de doctrina racionalista o metafísica. Sobre todo, no pueden, como Kant esperaba, ser utilizados para establecer la existencia de un dios trascendente.

Imposibilidad de demostrar la existencia de un dios trascendente

Esta mención de Dios nos conduce a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento religioso. Veremos que esta posibilidad ha sido ya desechada por nuestro tratamiento de la metafísica. Pero, como éste es un punto de considerable interés, permítaseme discutirlo con cierta extensión.

Generalmente, ahora se admite —en todo caso, por los filósofos— que la existencia de un ser que reúna los atributos que definen al dios de cualquier religión no animista no puede ser demostrativamente probada. Para ver que esto es así, sólo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas de las cuales podría deducirse la

existencia de un dios tal. Si la conclusión de que existe un dios ha de ser demostrativamente cierta, esas premisas tienen que ser ciertas; porque, como la conclusión de un razonamiento deductivo está contenida ya en las premisas, cualquier incertidumbre que pudiera haber respecto a la verdad de las premisas es necesariamente compartida por ella. Pero nosotros sabemos que toda proposición empírica sólo puede ser probable. Solamente las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero no podemos deducir la existencia de un dios, de una proposición *a priori*. Porque sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son ciertas es que son tautologías. Y de un conjunto de tautologías no puede deducirse, válidamente, más que una tautología ulterior. De aquí se sigue que no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de un dios.

Ni siquiera de demostrar que es probable

Lo que no se admite generalmente es que no pueda haber ningún modo de probar que la existencia de un dios, como el Dios del Cristianismo, sea siquiera probable. Aunque también esto se demuestra fácilmente. Porque si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existía sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis empíricas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad, esto no es posible. Es cierto que, a veces, se ha pretendido que la existencia de una cierta especie de regularidad en la naturaleza constituye evidencia suficiente de la existencia de un dios. Pero si la oración «Dios existe» sólo implica que determinados tipos de fenómenos se producen en determinadas sucesiones, entonces afirmar la existencia de un dios será, simplemente, equivalente a afirmar que hay la necesaria regularidad en la naturaleza; y ningún hombre religioso admitiría que esto era todo lo que él pretendía afirmar al afirmar la existencia de un dios. Diría que, al hablar de Dios, él hablaba de un ser trascendente que podía ser conocido a través de ciertas manifestaciones empíricas, aunque, ciertamente, no podría ser definido en términos de

esas manifestaciones. Pero, en ese caso, el término «dios» es un término metafísico. Y si «dios» es un término metafísico, entonces ni siquiera puede ser probable que un dios exista. Porque decir que «Dios existe» es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un dios trascendente no puede poseer ninguna significación literal.

Que exista un dios trascendente
es una afirmación metafísica,
y, por tanto, no literalmente significante.
Esta afirmación no nos hace ateos ni agnósticos
en el sentido ordinario

Es importante no confundir este punto de vista de las afirmaciones religiosas con el punto de vista adoptado por los ateos o por los agnósticos.[3] Porque es característico de los agnósticos sostener que la existencia de un dios es una posibilidad en la que no hay razón alguna suficiente ni para creer, ni para no creer; y es característico de los ateos sostener que es, por lo menos, probable que no exista ningún dios. Y nuestro punto de vista de que todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios carecen de sentido, lejos de ser idéntico, ni de prestar siquiera apoyo alguno a esas conocidas posiciones, es, en realidad, incompatible con ellas. Porque si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación de los ateos de que no hay ningún dios carece de sentido también, porque sólo una proposición significante puede ser significantemente contradicha. En cuanto a los agnósticos, aunque se abstienen de decir tanto que haya dios como que no lo haya, no niegan que el problema de si existe un dios trascendente es un auténtico problema. No niegan que las dos oraciones «Hay un dios trascendente» y «No hay un dios trascendente» expresan proposiciones, de las cuales una es, en

3. Esto me fue sugerido por el profesor H. H. Price.

realidad, verdadera, y la otra, falsa. Todo lo que dicen es que nosotros no tenemos miedo alguno de decir cuál de ellas es la verdadera, y, por lo tanto, no debemos entregarnos a ninguna. Pero hemos visto que las oraciones en cuestión no expresan proposiciones, en absoluto. Y esto quiere decir que el agnosticismo está desechado también.

De modo que ofrecemos al teísta el mismo consuelo que hemos dado al moralista. Tal vez sus afirmaciones no puedan ser válidas, pero no pueden ser inválidas tampoco. Como no dice nada, en absoluto, acerca del mundo, no puede, con justicia, ser acusado de decir algo falso, o algo para lo cual tenga fundamentos insuficientes. Sólo cuando el teísta pretende que, al afirmar la existencia de un dios trascendente, está expresando una proposición auténtica, nosotros estamos autorizados a disputar con él.

Es de señalar que, en los casos en que las divinidades son identificadas con objetos naturales, puede admitirse que sean significantes las afirmaciones relativas a ellas. Si, por ejemplo, un hombre me dice que la presencia del trueno es, por sí sola, necesaria y suficiente para establecer la verdad de la proposición de que Jehová está encolerizado, yo puedo concluir que, en su empleo de las palabras, la oración «Jehová está encolerizado» es equivalente a «Está tronando». Pero, en las religiones sofisticadas, aunque pueden estar, en cierta medida, basadas en el miedo de los hombres a los procesos naturales que no pueden comprender suficientemente, la «persona» de la que se supone que controla el mundo empírico, no está situada en él; se asegura que es superior al mundo empírico, y, por lo tanto, está fuera de él; y está dotada de atributos super-empíricos. Pero la noción de una persona cuyos atributos esenciales son no empíricos no es una noción inteligible. Podemos tener una palabra que se utilice como si nombrase a esa «persona», pero, a menos que las oraciones en que aparezca expresen proposiciones que sean empíricamente verificables, no puede decirse que simbolice nada. Y éste es el caso respecto a la palabra «dios», en el uso en que se pretende referirla a un objeto trascendente. La simple existencia del nombre es suficiente para crear la ilusión de que hay una entidad real, o, al menos, posible, correspondiente a

él. Sólo cuando investigamos cuáles son los atributos de Dios, descubrimos que «Dios», en este uso, no es un auténtico nombre.

La creencia de que los hombres tenemos almas inmortales también es metafísica

Es habitual encontrar la creencia en un dios trascendente unida a la creencia en otra vida. Pero, en la forma que generalmente adopta, el contenido de esta creencia no es una auténtica hipótesis. Decir que los hombres no mueren, o que el estado de muerte es, sencillamente, un estado de prolongada insensibilidad, es, en realidad, expresar una proposición significante, aunque toda la evidencia utilizable tiende a demostrar que es falsa. Pero decir que hay algo imperceptible dentro del hombre, que es su alma o su yo real, y que sigue viviendo después de que él ha muerto, es hacer una afirmación metafísica que no tiene más contenido factual que la afirmación de que hay un dios trascendente.

No hay base lógica alguna para el conflicto entre religión y ciencia

Merece registrarse que, según la descripción que hemos dado de las afirmaciones religiosas, no hay base lógica alguna para un antagonismo entre la religión y las ciencias naturales. En lo que se refiere a la cuestión de verdad o de falsedad, no hay oposición alguna entre el científico naturalista y el teísta que cree en un dios trascendente. Porque, como las expresiones religiosas del teísta no son auténticas proposiciones, no pueden hallarse en ninguna relación lógica con las proposiciones de la ciencia. El antagonismo que hay entre la religión y la ciencia parece consistir en el hecho de que la ciencia elimina uno de los motivos que hacen religiosos a los hombres. Porque es sabido que una de las últimas fuentes del sentimiento religioso se encuentra en la incapacidad de los hombres para establecer su propio destino; y la ciencia tiende a destruir el sentimiento de temor con que los hombres miran a un mundo extraño, hacién-

doles creer que pueden comprender y anticipar el curso de los fenómenos naturales, e incluso, en cierta medida, controlarlo. El hecho de que, recientemente, se haya puesto de moda hasta entre los físicos la actitud de simpatía hacia la religión es un punto en favor de esta hipótesis. Porque esta simpatía hacia la religión pone de manifiesto la propia falta de confianza de los físicos en la validez de sus hipótesis, que es una reacción, por su parte, contra el dogmatismo anti-religioso de los científicos del siglo XIX, y un resultado natural de la crisis que la física acaba de pasar.

No corresponde al propósito de esta investigación entrar más profundamente en las causas del sentimiento religioso, o el discutir la probabilidad de la permanencia de las creencias religiosas. Lo único que nos interesa es responder a las cuestiones que surgen de nuestra discusión de la posibilidad del conocimiento religioso. El punto que nosotros deseamos establecer es que no puede haber ninguna clase de verdades de religión trascendentes. Porque las oraciones que los teístas utilizan para expresar tales «verdades» no son literalmente significantes.

Nuestros puntos de vista apoyados por las declaraciones de los propios teístas.

Un interesante aspecto de esta conclusión es que está de acuerdo con lo que incluso muchos teístas acostumbran decir. Porque frecuentemente se nos dice que la naturaleza de Dios es un misterio que trasciende el entendimiento humano. Pero decir que algo trasciende el entendimiento humano es decir que es ininteligible. Y lo que es ininteligible no puede ser descrito significativamente. Una vez más, se nos dice que Dios no es un objeto de razón, sino un objeto de fe. Esto puede no ser más que una admisión de que la existencia de Dios debe ser aceptada sobre la base de una creencia, porque no puede ser probada. Pero también puede ser una afirmación de que Dios es el objeto de una intuición puramente mística, y no puede, por lo tanto, ser definido en términos inteligibles para la razón. Creo que hay muchos teís-

tas que afirmarían esto. Pero si se admite que es imposible definir a Dios en términos inteligibles, entonces se está admitiendo que es imposible para una oración el ser significante y, al mismo tiempo, referirse a Dios. Si un místico admite que el objeto de su visión es algo que no puede describirse, entonces tiene que admitir también que está obligado a decir desatinos cuando lo describe.

Por su parte, el místico puede protestar que su intuición le revela verdades, aun cuando él no pueda explicar a otros lo que esas verdades son; y que los que no poseemos esa facultad de intuición podemos no tener fundamento alguno para negar que es una facultad cognoscitiva. Porque nosotros difícilmente podemos mantener *a priori* que no haya modos de descubrir proposiciones verdaderas, excepto las que nosotros mismos empleamos. La respuesta es que nosotros no fijamos ningún límite al número de modos en que puede formularse una proposición verdadera. No negamos, en manera alguna, que pueda descubrirse una verdad sintética por métodos puramente intuitivos tan bien como por el método racional de inducción. Pero decimos que toda proposición sintética, cualquiera que sea el método por el que la hayamos alcanzado, tiene que estar sometida a la prueba de la experiencia real. No negamos *a priori* que el místico sea capaz de descubrir verdades mediante sus propios métodos especiales. Esperamos saber cuáles son las proposiciones que incorporan esos descubrimientos, para ver si son verificadas o refutadas por nuestras observaciones empíricas. Pero el místico, lejos de producir proposiciones que sean verificadas empíricamente, es incapaz de producir, en absoluto, ninguna clase de proposiciones inteligibles. Y por eso nosotros decimos que su intuición no le ha revelado ningún hecho. Es inútil su manifestación de que ha aprendido unos hechos, pero que es incapaz de expresarlos. Porque nosotros sabemos que si él, realmente, hubiera adquirido alguna información, sería capaz de expresarla. De un modo o de otro, sería capaz de indicar cómo podría determinarse empíricamente la autenticidad de su descubrimiento. El hecho de que no pueda revelar lo que «sabe», o incluso que ni él proyecte una prueba empírica para confirmar su «conocimiento», demuestra que su estado de intuición mís-

tica no es un estado auténticamente cognoscitivo. De modo que, al describir su visión, el místico no nos da información alguna acerca del mundo externo; sólo nos da información indirecta acerca de la condición de su propio entendimiento.

Refutación del argumento de la experiencia religiosa

Estas consideraciones se sirven del argumento de la experiencia religiosa, que muchos filósofos tienen todavía por un argumento válido en favor de la existencia de un dios. Dicen que es lógicamente posible para los hombres estar inmediatamente informados de Dios, como están inmediatamente informados de un contenido sensorial, y que no hay razón alguna por la cual nos hallemos dispuestos a creer a un hombre cuando dice que está viendo un parche amarillo, y negarnos a creerle cuando dice que está viendo a Dios. La respuesta a esto consiste en que el hombre que afirma que está viendo a Dios está afirmando, simplemente, que está experimentando un género peculiar de contenido sensorial. Entonces no negamos, ni por un momento, que su afirmación puede ser verdadera. Pero, por lo general, el hombre que dice que está viendo a Dios no dice, simplemente, que está experimentando una emoción religiosa, sino también que existe un ser trascendente, que es el objeto de esta emoción; de igual modo que el hombre que dice que ve un parche amarillo está diciendo, por lo general, no sólo que su campo visual contiene un contenido sensorial amarillo, sino también que existe un objeto amarillo, al que el contenido sensorial pertenece. Y no es irracional estar dispuesto a creer a un hombre cuando afirma la existencia de un objeto amarillo, y negarse a creerle cuando afirma la existencia de un dios trascendente. Porque mientras la oración «Existe una cosa material de color amarillo» expresa una auténtica proposición sintética que podría ser empíricamente verificada, la oración «Existe un dios trascendente», como hemos visto, no tiene ninguna significación literal.

Concluimos, pues, que el argumento de la experiencia religiosa es totalmente falaz. El hecho de que las gentes tengan experiencias religiosas es interesante desde el

punto de vista psicológico, pero no implica, en modo alguno, que exista un conocimiento religioso, como el hecho de que tengamos experiencias morales no implica que exista un conocimiento moral. El teísta, como el moralista, puede creer que sus experiencias son experiencias cognoscitivas, pero, a menos que pueda formular su «conocimiento» en proposiciones empíricamente verificables, nosotros podemos estar seguros de que está engañándose a sí mismo. De esto se sigue que los filósofos que llenan su libros con afirmaciones de que «conocen» intuitivamente esta o aquella «verdad» moral o religiosa están, sencillamente, facilitando material a los psicoanalistas. Porque no puede decirse que ningún acto de intuición revele una verdad acerca de ninguna realidad, a menos que se manifieste en proposiciones verificables. Y todas esas proposiciones deben incorporarse al sistema de proposiciones empíricas que constituyen la ciencia.

VII

El sujeto y el mundo común

La base del conocimiento

Es habitual entre los autores de tratados epistemológicos suponer que nuestro conocimiento empírico debe tener una base de certidumbre y, por lo tanto, que debe haber objetos cuya existencia sea lógicamente indudable. Y, en su mayoría, creen que su función consiste, no sólo en describir esos objetos, que ellos consideran como inmediatamente «dados», sino también en facilitar una prueba lógica de la existencia de objetos que no son «dados». Porque ellos creen que, sin esa prueba, la mayor parte de nuestro llamado conocimiento empírico carecería de la certificación que lógicamente requiere.

Para quienes han seguido el razonamiento de este libro, estará claro, de todos modos, que estas conocidas suposiciones son erróneas. Porque hemos visto que nuestras pretensiones de un conocimiento empírico no son susceptibles de una justificación lógica, sino sólo de una justificación pragmática. Es fútil, y, por lo tanto, ilegítimo, pedir una prueba *a priori* de la existencia de objetos que no son inmediatamente «dados». Porque, a menos que sean objetos metafísicos, la presencia de ciertas experiencias sensoriales constituirá, por sí sola, la única prueba de su existencia que pueda ser exigible o alcanzable; y la cuestión de si las experiencias sensoriales adecuadas aparecen o no aparecen en las apropiadas circunstancias es una cuestión que debe decidirse en la práctica real, y no mediante ninguna argumentación *a priori*. Ya hemos aplicado estas consideraciones al llamado problema de la percepción, e inmediatamente las aplicaremos también a los «problemas» tradicionales de nuestro conocimiento de nuestra propia existencia y de la existencia de los otros. En el caso del problema de la

percepción, hemos visto que, para evitar la metafísica, estábamos obligados a adoptar una posición fenomenalista, y veremos que el mismo tratamiento debe darse a los demás problemas a los que ahora acabamos de referirnos.

Hemos visto, además, que no hay objetos cuya existencia sea indudable. Porque, como la existencia no es un predicado, afirmar que un objeto existe es siempre afirmar una proposición sintética; y está demostrado que ninguna proposición sintética es lógicamente sacrosanta. Todas ellas, incluyendo las proposiciones que describen el contenido de nuestras sensaciones, son hipótesis de las cuales, por grande que sea su probabilidad, podemos, eventualmente, encontrar oportuno prescindir. Y esto quiere decir que nuestro conocimiento empírico no puede tener una base de certidumbre lógica. Realmente, de la definición de una proposición sintética, se sigue que no puede ser probaba ni desaprobada por la lógica formal. El hombre que niegue una de esas proposiciones puede estar actuando irracionalmente, según normas de racionalidad contemporáneas, pero no está necesariamente contradiciéndose a sí mismo. Y sabemos que las únicas proposiciones que son ciertas son aquellas que no pueden ser negadas sin auto-contradicción, puesto que son tautologías.

No debe pensarse que, al negar que nuestro conocimiento empírico tiene una base de certidumbre, estamos negando que todos los objetos son realmente «dados». Porque decir que un objeto es inmediatamente «dado» es, sencillamente, decir que constituye el contenido de una experiencia sensorial, y nosotros estamos muy lejos de sostener que nuestras experiencias sensoriales no tengan ningún contenido real, o, incluso, de que su contenido sea, en modo alguno, indescriptible. Todo lo que sostenemos en relación con esto es que cualquier descripción del contenido de toda experiencia sensorial es una hipótesis empírica, de cuya validez no puede haber garantía alguna. Y esto no es, de ningún modo, equivalente a sostener que ninguna de tales hipótesis pueda ser realmente válida. Desde luego, no intentaremos formular ninguna de esas hipótesis, porque la discusión de cuestiones psicológicas está fuera de lugar en una investigación filosófica; y ya hemos aclarado que

nuestro empirismo no es lógicamente dependiente de una psicología atomística, como Hume y Mach aceptaban, sino que es compatible con cualquier teoría que se interese por las características reales de nuestros campos sensoriales. Porque la teoría empirista a la que nos adscribimos es una doctrina lógica relativa a la distinción entre proposiciones analíticas, proposiciones sintéticas y verbosidad metafísica; y, como tal, no tiene relación con ninguna cuestión de hecho psicológica.

Contenidos sensoriales como partes, más bien que objetos, de las experiencias sensoriales

Sin embargo, no es posible hacer caso omiso de todas las cuestiones que los filósofos han planteado en conexión con lo «dado» como siendo de carácter psicológico, y, por lo tanto, ajeno a la finalidad de esta investigación. Sobre todo, es imposible tratar de este modo la cuestión de si los contenidos sensoriales son mentales o físicos, o la cuestión de si pueden existir sin ser experimentados. Porque ninguna de estas tres cuestiones es susceptible de ser resuelta mediante una prueba empírica. En el caso de que sean solubles de algún modo, tienen que serlo *a priori*. Y como todas ellas son cuestiones que han dado origen a muchas disputas entre los filósofos, intentaremos, en efecto, facilitar una definitiva solución *a priori* para cada una de ellas.

Para empezar, debemos aclarar que no aceptamos el análisis realista de nuestras sensaciones en términos de sujeto, acto y objeto. Porque ni la existencia de la substancia que se supone que lleva a cabo el llamado acto de la sensación ni la existencia del acto mismo, como una entidad distinta de los contenidos sensoriales a los que se supone que está dirigido, son, en modo alguno, susceptibles de ser verificados. En realidad, no negamos que pueda decirse, legítimamente, que un contenido sensorial dado ha de ser experimentado por un sujeto particular; pero veremos que esta relación de ser experimentada por un sujeto particular ha de ser analizada en términos de las relaciones recíprocas de los contenidos sensoriales, y no en términos de un ego substantivo y

sus misteriosos actos. Por lo tanto, definimos un contenido sensorial no como un objeto, sino como una parte de una experiencia sensorial. Y de esto se sigue que la existencia de un contenido sensorial implica siempre la existencia de una experiencia sensorial.

En este punto, es necesario señalar que, cuando se dice que una experiencia sensorial, o un contenido sensorial, existe, se está haciendo un tipo de declaración diferente del que se hace cuando se dice que una cosa material existe. Porque la existencia de una cosa material se define en términos de la real y posible aparición de los contenidos sensoriales que la constituyen como una construcción lógica, y no se puede hablar significativamente de una experiencia sensorial, que es un compuesto total de contenidos sensoriales, o de un contenido sensorial en sí mismo como si fuese una construcción lógica resultante de los contenidos sensoriales. Y, en efecto, cuando decimos que existe un contenido sensorial dado o una experiencia sensorial, sólo estamos diciendo que se produce. Y, por lo tanto, parece aconsejable siempre hablar de la «producción» de contenidos sensoriales y de experiencias sensoriales, en lugar de hablar de su «existencia», para evitar así el peligro de tratar los contenidos sensoriales como si fuesen cosas materiales.

Contenidos sensoriales ni mentales ni físicos

La respuesta a la cuestión de si los contenidos sensoriales son mentales o físicos es que no son ni una cosa ni la otra; o, más bien, que la distinción entre lo que es mental y lo que es físico no es aplicable a los contenidos sensoriales. Es aplicable solamente a objetos que son construcciones lógicas, resultantes de ellos. Pero lo que diferencia una tal construcción lógica de otra es el hecho de que está constituida por diferentes contenidos sensoriales o por contenidos sensoriales diferentemente relacionados. De modo que, cuando distinguimos un objeto mental dado de un objeto físico dado, o un objeto mental de otro objeto mental, o un objeto físico de otro objeto físico, estamos, en cada caso, distinguiendo entre diferentes construcciones lógicas, de cuyos elementos no puede decirse que sean ni mentales ni físicos. En reali-

dad, no es imposible que un contenido sensorial sea un elemento de un objeto mental y de un objeto físico; pero es necesario que alguno de los elementos, o alguna de las relaciones, sea diferente en las dos construcciones lógicas. Y tal vez sea aconsejable repetir ahora que, cuando nos referimos a un objeto como una construcción lógica resultante de ciertos contenidos sensoriales, no estamos diciendo que realmente esté construida sobre esos contenidos sensoriales, o que los contenidos sensoriales sean, de algún modo, partes de ella, sino que estamos expresando, sencillamente, de un modo conveniente, aunque un tanto equívoco, el hecho sintáctico de que todas las oraciones referentes a ella son traducibles a oraciones referentes a ellos.

La distinción entre lo mental y lo físico se aplica sólo a las construcciones lógicas

El hecho de que la distinción entre inteligencia y materia se aplique solamente a construcciones lógicas, y que todas las distinciones entre construcciones lógicas sean reducibles a distinciones entre contenidos sensoriales, demuestra que la diferencia entre toda la clase de objetos mentales y toda la clase de objetos físicos no es, en ningún sentido, más fundamental que la diferencia entre dos determinadas subclases de objetos mentales, o la diferencia entre dos determinadas subclases de objetos físicos. Realmente, el rasgo distintivo de los objetos pertenecientes a la categoría de «estados mentales de uno mismo» es el hecho de que están, principalmente, constituidos por contenidos sensoriales «introspectivos» y por contenidos sensoriales que son elementos del cuerpo de uno mismo; y el rasgo distintivo de los objetos pertenecientes a la categoría de «los estados mentales de los otros» es el hecho de que están, principalmente, constituidos por contenidos sensoriales que son elementos de otros cuerpos vivos; y lo que induce a unir estas dos clases de objetos para formar la clase única de objetos mentales es el hecho de que hay un alto grado de semejanza cualitativa entre muchos de los contenidos sensoriales que son elementos de otros cuerpos vivos y muchos de los elementos de uno mismo. Pero no nos inte-

resa ahora el facilitar una definición exacta de «mentalidad». Nos interesa solamente aclarar que la distinción entre inteligencia y materia, al aplicarse como se aplica a construcciones lógicas resultantes de contenidos sensoriales, no puede aplicarse a los contenidos sensoriales mismos. Porque una distinción entre construcciones lógicas que está constituida por el hecho de que hay ciertas distinciones entre sus elementos es, evidentemente, de un tipo diferente de toda distinción que pueda prevalecer entre los elementos.

La existencia de conexiones epistemológicas y causales entre las inteligencias y las cosas materiales no expuestas a ninguna objeción «a priori»

Estará claro también que no hay ningún problema filosófico concerniente a las relaciones de inteligencia y materia, fuera de los problemas lingüísticos de la definición de ciertos símbolos que denotan construcciones lógicas en términos de símbolos que denotan contenidos sensoriales. Los problemas con que los filósofos se han desazonado en el pasado, relativos a la posibilidad de salvar el «abismo» entre inteligencia y materia en conocimiento o en acción, son todos problemas artificiales surgidos de la disparatada concepción metafísica de inteligencia y materia, o de inteligencias y cosas materiales, como «substancias». Una vez liberados de la metafísica, vemos que no puede haber objeciones *a priori* a la existencia de conexiones causales o de conexiones epistemológicas entre inteligencias y cosas materiales. Porque, hablando en líneas generales, todo lo que estamos diciendo cuando decimos que el estado mental de una persona A en un momento *t* es un estado de consciencia de una cosa material X, es que la experiencia sensorial que constituye el elemento de A que aparece en el momento *t* encierra un contenido sensorial que es un elemento de X, y también de ciertas imágenes que definen la expectación de A de la aparición, en las adecuadas circunstancias, de ciertos elementos ulteriores de X, y que esta expectación es correcta; y lo que estamos diciendo cuando afirmamos que un objeto mental M y un objeto físico X se hallan conectados causalmente es que, en de-

terminadas condiciones, la aparición de una determinada clase de contenido sensorial, que es un elemento de M, es un signo seguro de la aparición de una determinada clase de contenido sensorial, que es un elemento de X, o viceversa. Y la cuestión de si cualesquiera proposiciones de estos géneros son verdaderas o no, evidentemente, es una cuestión empírica. No puede decirse *a priori*, como han pretendido los metafísicos.

Análisis del sujeto en términos de experiencias sensoriales

Volvamos ahora a considerar la cuestión de la subjetividad de los contenidos sensoriales —esto es, a considerar si es o no es lógicamente posible que un contenido sensorial aparezca en la historia sensorial de más de un solo sujeto. Y para decidir esta cuestión, tenemos que proceder a un análisis de la noción de un sujeto.

El problema con que ahora nos encontramos es análogo al problema de la percepción de que hemos tratado ya. Nosotros sabemos que un sujeto, si no ha de ser tratado como una entidad metafísica, tiene que ser considerado como una construcción lógica resultante de experiencias sensoriales. En efecto, es una construcción lógica resultante de las experiencias sensoriales que constituyen la real y posible historia sensorial de un sujeto.

Una experiencia sensorial no puede pertenecer a la historia sensorial de más de un sujeto

Y, por consiguiente, si preguntamos cuál es la naturaleza del sujeto, estamos preguntando cuál es la relación que debe prevalecer entre las experiencias sensoriales para que pertenezcan a la historia sensorial del mismo sujeto. Y la respuesta a esta pregunta consiste en que para que dos experiencias sensoriales cualesquiera pertenezcan a la historia sensorial del mismo sujeto, es necesario y suficiente que encierren contenidos sensoriales orgánicos que sean elementos del mismo cuerpo.[1] Pero,

1. Éste no es el único criterio. Véase *The Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 142-4.

como es imposible que ningún contenido sensorial orgánico sea un elemento de más de un solo cuerpo, la relación de «pertenecer a la historia sensorial del mismo sujeto» resulta ser una relación simétrica y transitiva.[2] Y, del hecho de que la relación de pertenecer a la historia sensorial del mismo sujeto es simétrica y transitiva, se sigue necesariamente que las series de experiencias sensoriales que constituyen las historias sensoriales de diferentes individuos no pueden tener ningún miembro en común. Y esto equivale a decir que es lógicamente imposible que una experiencia sensorial pertenezca a la historia sensorial de más de un solo individuo. Pero, si todas las experiencias sensoriales son subjetivas, entonces, todos los contenidos sensoriales son subjetivos. Porque es necesario, por definición, que un contenido sensorial esté contenido en una sola experiencia sensorial.

El ego substantivo, una ficticia entidad metafísica

A muchas gentes parecerá, sin duda, paradójica la descripción del sujeto, de la cual depende esta conclusión. Porque sigue estando en boga el considerar el sujeto como una substancia. Pero, cuando se investiga en la naturaleza de esta substancia, se encuentra que es una entidad totalmente inobservable. Puede sugerirse que se revela en la auto-consciencia, pero no es así. Porque todo lo que está implicado en la auto-consciencia es la capacidad de un sujeto de recordar algunos de sus estados anteriores. Y decir que un sujeto A es capaz de recordar algunos de sus estados anteriores es, sencillamente, decir que algunas de las experiencias sensoriales que constituyen A contienen imágenes de recuerdos que corresponden a contenidos sensoriales que anteriormente se han producido en la historia sensorial de A.[3] Y así encontramos que la posibilidad de auto-consciencia no implica, en modo alguno, la existencia de un ego substantivo. Pero si el ego substantivo no se revela en la auto-consciencia, no se revela en ninguna parte. La existencia

2. Para una definición de una relación simétrica transitiva, ver cap. 3, p. 77.
3. Cf. Bertrand Russell. *Analysis of Mind*, Lección IX.

de tal entidad es completamente inverificable. Y, por lo tanto, debemos concluir que el supuesto de su existencia no es menos metafísico que el desacreditado supuesto de Locke de la existencia de un substrato material. Porque, evidentemente, no es más significante afirmar que un «algo inobservable» subyace en las sensaciones que constituyen las únicas manifestaciones empíricas del sujeto, que afirmar que un «algo inobservable» subyace en las sensaciones que constituyen las únicas manifestaciones empíricas de una cosa material. Las consideraciones que hacen necesario, como Berkeley vio, el dar una descripción fenomenalista de las cosas materiales, hace necesario también, como Berkeley no vio, el dar una descripción fenomenalista del sujeto.

La definición de sujeto en Hume

Nuestro razonamiento sobre este punto, como sobre tantos otros, está de acuerdo con el de Hume. También él rechazaba la noción de un ego substantivo, sobre la base de que ninguna entidad tal era observable. Porque —decía— siempre que entró más íntimamente en lo que él llamaba sí mismo, siempre tropezó con alguna especial percepción o con otra, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca pudo captarse a sí mismo, en momento alguno, sin una percepción, y nunca pudo observar nada más que la percepción. Y esto le llevó a afirmar que un sujeto era «nada más que un haz o conjunto de diferentes percepciones».[4] Pero, después de afirmar esto, se encontró incapaz de descubrir el principio sobre el que se unían, para formar un solo sujeto, innumerables y distintas percepciones entre las que era imposible percibir ninguna «conexión real». Vio que la memoria debía ser considerada, no como produciendo, sino, más bien, como descubriendo la identidad personal, o, en otras palabras, que, mientras la auto-consciencia tiene que ser definida en términos de memoria, la auto-identidad no puede serlo; porque el número de mis percepciones que yo puedo recor-

4. *Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte IV, sección VI.

dar, en un momento dado, siempre queda muy por debajo del número de las que realmente se han producido en mi historia, y las que yo no puedo recordar no son menos constitutivas de mí mismo que las que puedo. Pero, sobre esta base, una vez rechazada la pretensión de la memoria de ser el principio unificador del sujeto, Hume se vio obligado a confesar que no sabía cuál era la conexión entre las percepciones, en virtud de la cual formaban un solo sujeto.[5] Y esta confesión ha sido, frecuentemente, considerada por los autores racionalistas como evidencia de que es imposible para un empirista consecuente el dar una satisfactoria descripción del sujeto.

Que el sujeto empírico sobreviva a la disolución del cuerpo es una proposición contradictoria en sí misma

Por nuestra parte, hemos demostrado que este cargo contra el empirismo es infundado. Porque hemos resuelto el problema de Hume definiendo la identidad personal en términos de identidad corporal, y la identidad corporal debe ser definida en términos de la semejanza y la continuidad de los contenidos sensoriales. Y este procedimiento está justificado por el hecho de que, mientras es permisible, en nuestro lenguaje, hablar de un hombre que sobrevive a una completa pérdida de memoria, o a un completo cambio de carácter, es autocontradictorio hablar de un hombre que sobreviva a la aniquilación de su cuerpo.[6] Porque lo que suponen que sobrevive quienes miran a una «vida después de la muerte» no es el sujeto empírico, sino una entidad metafísica: el alma. Y esta entidad metafísica, respecto a la cual no puede formularse ninguna hipótesis auténtica, no tiene conexión lógica de ninguna clase con el sujeto.

Sin embargo, debe señalarse que, si bien hemos reivindicado el tema de Hume de que es necesario dar una descripción fenomenalista de la naturaleza del sujeto, nuestra real definición del sujeto no es una simple reafirmación de la suya. Porque nosotros no sostenemos,

5. *Treatise of Human Nature*, Apéndice.
6. Esto no es cierto, si se adopta un criterio psicológico de la identidad personal.

como él evidentemente hizo, que el sujeto sea un agregado de experiencias sensoriales, o que las experiencias sensoriales que constituyen un sujeto determinado sean, en ningún sentido, partes de él. Lo que nosotros sostenemos es que el sujeto es reducible a experiencias sensoriales, en el sentido de que decir algo acerca del sujeto es siempre decir algo acerca de las experiencias sensoriales; y nuestra definición de la identidad personal pretende demostrar cómo podría hacerse esta reducción.

¿Implica nuestro fenomenalismo un solipsismo?

Al combinar así un completo fenomenalismo con la admisión de que todas las experiencias sensoriales, y los contenidos sensoriales que forman parte de ellas, son propias de un solo sujeto, estamos siguiendo un camino al que es probable que se le plantee la siguiente objeción. Se dirá que quien mantenga que todo el conocimiento empírico se resuelve, mediante el análisis, en conocimiento de las relaciones de los contenidos sensoriales, y también que el conjunto de la historia sensorial de un hombre es propia de él mismo, está lógicamente obligado a ser un solipsista, es decir, que nadie más que él existe, o, en todo caso, que no hay razón suficiente alguna para suponer que exista nadie más que él. Porque se argüirá que de sus premisas se sigue que las experiencias sensoriales de otra persona no pueden, en modo alguno, formar parte de su propia experiencia, y, por lo tanto, que no puede tener la menor base para creer en la existencia de ellas; y, en ese caso, si las gentes no son más que construcciones lógicas surgidas de sus experiencias sensoriales, él no puede tener la menor base para creer en la existencia de otras gentes. Y se dirá que, aun cuando no pueda demostrarse que tal doctrina solipsista es auto-contradictoria, es, de todos modos, sabido que es falsa.[7]

Me propongo resolver esta objeción, no negando que el solipsismo sea falso, sino negando que sea una consecuencia necesaria de nuestra epistemología. En realidad,

7. Cf. L. S. Stebbing, *Logical Positivism and Analysis.*

estoy dispuesto a admitir que, si la personalidad de los otros fuese algo que yo no pudiese observar de ningún modo, entonces yo no tendría razón alguna para creer en la existencia de ningún otro. Y, al admitir esto, concedo un punto que, a mi parecer, no sería concedido por la mayoría de los filósofos que sostienen, como nosotros, que un contenido sensorial no puede pertenecer a la historia sensorial de más de un solo sujeto. Por el contrario, ellos sostendrían que, si bien no se puede, en ningún sentido, observar la existencia de los otros, se puede, sin embargo, inferir su existencia, con un alto grado de probabilidad, de las experiencias de uno mismo. Dirían que mi observación de un cuerpo cuyo comportamiento se asemejase al comportamiento de mi propio cuerpo me autorizaba a pensar que era probable que ese cuerpo estuviese relacionado con un sujeto que yo no podía observar, del mismo modo que mi cuerpo estaba relacionado con mi propio sujeto observable. Y, al decir esto, tratarían de responder, no a la cuestión psicológica de qué me induce a creer en la existencia de los otros, sino a la cuestión lógica de qué razón suficiente tengo para creer en la existencia de los otros. De modo que su punto de vista no puede ser refutado, como a veces se supone, mediante un argumento que demuestra que los niños alcanzan su creencia en la existencia de los otros intuitivamente, y no a través de un proceso de inferencia. Porque, si bien mi creencia en una determinada proposición puede, en realidad, ser causalmente dependiente de mi percepción de la evidencia que hace racional la creencia, no es necesario que sea así. No es autocontradictorio decir que a las creencias para las que hay bases racionales se llega, frecuentemente, por medios irracionales.

Nuestro conocimiento de los otros

El modo correcto de refutar este punto de vista de que puedo utilizar un argumento de analogía, basado en el hecho de que hay una semejanza perceptible entre el comportamiento de otros cuerpos y el del mío propio, para justificar una creencia en la existencia de otras gentes cuyas experiencias yo no podría imaginablemente

observar, consiste en señalar que ningún argumento puede dar probabilidad a una hipótesis completamente inverificable. Puedo utilizar, legítimamente, un argumento de analogía para establecer la probable existencia de un objeto que, en efecto, nunca se ha manifestado en mi experiencia, siempre que el objeto sea tal que pueda, imaginablemente, manifestarse en mi experiencia. Si esta condición no se satisface, entonces, en lo que a mí se refiere, el objeto es un objeto metafísico, y la afirmación de que existe y de que tiene ciertas propiedades es una afirmación metafísica. Y, como una afirmación metafísica carece de sentido, ningún argumento puede, en modo alguno, hacerla probable. Pero, según el punto de vista que estamos discutiendo, debo considerar a los demás como objetos metafísicos, porque se supone que sus experiencias son completamente inaccesibles a mi observación.

La conclusión que debe extraerse de esto es, no que la existencia de los demás es para mí una hipótesis metafísica, y, por lo tanto, ficticia, sino que el supuesto de que las experiencias de los demás son completamente inaccesibles a mi observación es falsa; de igual modo que la conclusión que debe extraerse del hecho de que la noción de Locke de un substrato material sea metafísica es, no que todas las afirmaciones que hacemos acerca de las cosas materiales carezcan de sentido, sino que el análisis de Locke del concepto de una cosa material es falso. Y, de igual modo, tengo que definir las cosas materiales y mi propio sujeto en términos de sus manifestaciones empíricas, como tengo que definir en términos de sus manifestaciones empíricas a los otros —es decir, en términos de los comportamientos de sus cuerpos y, finalmente, en términos de contenidos sensoriales. El supuesto de que, «detrás» de esos contenidos sensoriales, hay entidades que ni siquiera en principio son accesibles a mi observación puede no tener para mí más significación que el supuesto reconocimiento metafísico de que tales entidades «subyacen» en los contenidos sensoriales que constituyen para mí las cosas materiales, o mi propio sujeto. Y así encuentro que tengo tan buena razón para creer en la existencia de los otros, como para creer en la existencia de las cosas materiales. Porque, en cada caso, mi hipótesis es verificada por la aparición en mi

historia sensorial de las series apropiadas de contenidos sensoriales.[8]

No debe pensarse que esta reducción de las experiencias de los otros a la de uno mismo implique, en modo alguno, una negación de la realidad de los otros. Cada uno de nosotros debe definir las experiencias de los otros en términos de lo que él puede observar, al menos en principio; pero esto no significa que cada uno de nosotros tenga que considerar a todos los demás como otros tantos robots. Por el contrario, la distinción entre un hombre consciente y una máquina inconsciente se resuelve en una distinción entre diferentes tipos de conducta perceptible. La única base que yo puedo tener para afirmar que un objeto que parece un ser consciente no es, realmente, un ser consciente, sino sólo un maniquí o una máquina, consiste en que no alcanza a satisfacer una de las pruebas empíricas mediante las cuales se determina la presencia o la ausencia de conciencia. Si sé que un objeto se comporta, en todos los casos, como debe comportarse, por definición, un ser consciente, entonces sé que es, realmente, consciente. Y ésta es una proposición analítica. Porque, cuando afirmo que un objeto es consciente, sólo estoy afirmando que, en respuesta a cualquier prueba imaginable, presentaría las manifestaciones empíricas de la conciencia. No estoy formulando un postulado metafísico relativo a la presencia de acontecimientos que ni siquiera en principio podría observar.

Parece, pues, que el hecho de que las experiencias sensoriales de un hombre sean privativas de él, puesto que cada una de ellas contiene un contenido sensorial orgánico que pertenece a su cuerpo y a ningún otro, es perfectamente compatible con que tenga razones suficientes para creer en la existencia de otros hombres. Porque, si ha de prescindir de la metafísica, tiene que definir la existencia de los otros hombres en términos de la real e hipotética aparición de ciertos contenidos sensoriales y, entonces, el hecho de que los necesarios con-

8. Cf. Rudolf Carnap, «Scheinprobleme in der Philosophie: das Fremdpsychische und der Realismusstreit», y «Psychologie in physikalische Sprache», *Erkenntnis*, vol. III, 1932.

tenidos sensoriales aparezcan en su historia sensorial le da una razón suficiente para creer que hay otros seres conscientes, además de él. Y así vemos que el problema filosófico de «nuestro conocimiento de los otros» no es el problema insoluble y, en realidad, ficticio de establecer mediante el razonamiento la existencia de entidades que son totalmente inobservables, sino que es, sencillamente, el problema de indicar el modo en que se verifica empíricamente un determinado tipo de hipótesis.[9]

¿Cómo es posible el mutuo conocimiento?

Aclaremos, finalmente, que nuestro fenomenalismo es compatible, no solamente con el hecho de que cada uno de nosotros tenga razones suficientes para creer que existe un gran número de seres conscientes de la misma clase que cada uno, sino también con el hecho de que cada uno de nosotros tiene razones suficientes para creer que estos seres se comunican entre sí y con uno mismo, y habitan un mundo común. Porque podría parecer, a primera vista, que la noción de que todas las proposiciones sintéticas finalmente referidas a contenidos sensoriales, unida a la noción de que ningún contenido sensorial podría pertenecer a la historia sensorial de más de una persona, implicaba que nadie pudiera tener razón alguna suficiente para creer que una proposición sintética tuviese nunca para cualquier otra persona la misma significación literal que tenía para uno mismo. Esto es, podría pensarse que si las experiencias de cada persona fuesen privativas de ella, nadie podría tener razones suficientes para creer que las experiencias de cualquier persona fuesen cualitativamente las mismas que las suyas propias, y, por consiguiente, que nadie podría tener razones suficientes para creer que las proposiciones que él comprendía, referidas a los contenidos de sus propias experiencias sensoriales, fuesen nunca comprendidas del mismo modo por cualquier otro.[10] Pero este ra-

9. A esta cuestión nos referimos en la Introducción, pp. 26-27.
10. Este argumento es utilizado por la Profesora L. S. Stebbing, en su artículo sobre «Communication and Verification», *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society, 1934.*

zonamiento sería engañoso. Del hecho de que las experiencias de cada hombre sean privativas de él, no se sigue que nadie tenga razones suficientes para creer que las experiencias de otro hombre son cualitativamente las mismas que las suyas. Porque nosotros definimos la identidad y la diferencia cualitativas de las experiencias sensoriales de dos personas en términos de la semejanza y desemejanza de sus reacciones ante las pruebas empíricas. Para determinar, por ejemplo, si dos personas tienen el mismo sentido del color, observamos si clasifican todos los espacios de color con que se enfrentan, del mismo modo; y, cuando decimos que un hombre es ciego para el color, lo que estamos afirmando es que clasifica determinados espacios de color de un modo diferente de aquel en que serían clasificados por la mayoría de las gentes. Puede objetarse que el hecho de que dos personas clasifiquen los espacios de color del mismo modo demuestra sólo que sus mundos de color tienen la misma estructura, y no que tengan el mismo contenido; que es posible para otro hombre estar de acuerdo con cada proposición que yo haga respecto a los colores, sobre la base de sensaciones de color enteramente diferentes, aun cuando, como la diferencia es sistemática, ninguno de nosotros se encuentra nunca en situación de descubrirla. Pero la respuesta a esto consiste en que cada uno de nosotros tiene que definir el contenido de las experiencias sensoriales de otro, en términos de lo que él mismo puede observar. Si considera las experiencias de los otros como entidades esenciales inobservables, cuya naturaleza tiene, de algún modo, que ser inferida de la conducta perceptible del sujeto, entonces, como hemos visto, incluso la proposición de que hay otros seres conscientes se convierte para él en una hipótesis metafísica. Por lo tanto, es un error trazar una distinción entre la estructura y el contenido de las sensaciones —por ejemplo, que sólo la estructura es accesible a la observación de los otros, y el contenido inaccesible. Porque si los contenidos de las sensaciones de los otros fuesen, realmente, inaccesibles a mi observación, entonces yo no podría decir nunca nada acerca de ellos. Pero, de hecho, formulo declaraciones significantes acerca de ellos; y esto se debe a que defino los contenidos y las relaciones entre ellos, en términos de lo que puedo observar por mí mismo.

De igual modo, cada uno de nosotros tiene razones suficientes para suponer que los demás le entienden, y que él les entiende a ellos, porque observa que sus expresiones tienen sobre las acciones de ellos el efecto que él considera adecuado, y que también ellos consideran adecuado el efecto que las expresiones de ellos tienen sobre las acciones de él; y el mutuo entendimiento se define en términos de esa armonía de conductas. Y, como afirmar que dos personas habitan un mundo común es afirmar que son capaces, al menos en principio, de entenderse mutuamente, se sigue que cada uno de nosotros, aunque sus experiencias sensoriales sean privativas de él, tiene razón suficiente para creer que él y los otros seres conscientes habitan un mundo común. Porque cada uno de nosotros observa la conducta, por parte de él y de los otros, que constituye el necesario entendimiento. Y no hay nada en nuestra epistemología que implique una negación de este hecho.

VIII

Soluciones de las más importantes disputas filosóficas

La naturaleza de la filosofía no justifica la existencia de «partidos» filosóficos en conflicto

Uno de los principales objetivos de este tratado ha sido el de demostrar que nada hay en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de partidos o «escuelas» filosóficas en conflicto. Porque sólo cuando la evidencia utilizable es insuficiente para determinar la probabilidad de una proposición, es justificable una diferencia de opinión respecto a ella. Pero, en relación con las proposiciones de la filosofía, esto no ocurre nunca. Porque, como hemos visto, la función del filósofo no es la de recurrir a teorías especulativas que requieran ser confirmadas por la experiencia, sino la de sacar las consecuencias de nuestros usos lingüísticos. Es decir, las cuestiones que conciernen a la filosofía son cuestiones puramente lógicas; y, aunque los hombres disputan, en efecto, acerca de cuestiones lógicas, tales disputas son siempre injustificadas. Porque implican o la negación de una proposición que es necesariamente verdadera, o la afirmación de una proposición que es necesariamente falsa. En todos estos casos, por lo tanto, podemos estar seguros de que uno de los partidos en disputa ha sido víctima de un error que un estudio suficientemente cuidadoso del razonamiento nos permitiría descubrir. De modo que, si la disputa no se resuelve inmediatamente, se debe a que el error lógico que uno de los partidos sufre es demasiado sutil para ser descubierto fácilmente, y no a que la cuestión en disputa sea insoluble mediante la evidencia utilizable.

Por lo tanto, nosotros, que estamos interesados por la condición de la filosofía, ya no podemos aceptar la exis-

tencia de divisiones de partidos entre los filósofos. Porque sabemos que si las cuestiones acerca de las que contienden los partidos son de carácter lógico, pueden ser definitivamente resueltas. Y, si no son lógicas, deben o ser desechadas como metafísicas, o ser objeto de una indagación empírica. Por lo tanto, propongo examinar, sucesivamente, las tres grandes cuestiones respecto a las cuales han diferido los filósofos en el pasado, ordenar los problemas de que constan estas cuestiones, y facilitar para cada problema una solución adecuada a su naturaleza. Veremos que algunos de eslos problemas han sido ya tratados en el curso de este libro, y, en tales casos, nos contentaremos con recapitular nuestra solución, sin repetir el argumento en que estaba fundada.

Las cuestiones que ahora vamos a considerar son las que se hallan en disputa entre racionalistas y empiristas, entre realistas e idealistas, y entre monistas y pluralistas. En cada caso, veremos que la tesis mantenida por una escuela y controvertida por otra es parcialmente lógica, parcialmente metafísica, y parcialmente empírica, y que no hay ninguna conexión lógica estricta entre sus partes constituyentes; de modo que es legítimo aceptar algunas porciones de ella y rechazar otras. Y, en realidad, no pretendemos que, para que alguien sea considerado miembro de una escuela determinada, sea necesario que se adhiera a todas las doctrinas que nosotros juzgamos características de la escuela, sino, más bien, que es suficiente que se adhiera a alguna de ellas. Creemos conveniente decir esto para defendernos contra una posible acusación de inexactitud histórica. Pero debe entenderse, desde el principio, que no estamos interesados en defender a un conjunto determinado de filósofos a expensas de otro, sino, simplemente, ordenar ciertas cuestiones que han desempeñado, en la historia de la filosofía, un papel que no guarda proporción alguna con su dificultad o con su importancia. Comenzaremos ahora con las cuestiones que intervienen en la controversia racionalista-empirista.

Racionalismo y empirismo

La doctrina metafísica sostenida por los racionalistas y rechazada por los empiristas es la de que existe un

mundo supra-sensible, que es el objeto de una intuición puramente intelectual y es el único enteramente real. Ya hemos tratado esta doctrina explícitamente en el curso de nuestro ataque a la metafísica, y hemos visto que ni siquiera es falso, sino sin sentido. Porque ninguna observación empírica podría tener la más leve tendencia a establecer conclusión alguna relativa a las propiedades, o incluso a la existencia, de un mundo suprasensible. Y, por lo tanto, estamos autorizados para negar la posibilidad de tal mundo y para desechar como sin sentido las descripciones que de él se han dado.

Del aspecto lógico de la controversia racionalista-empirista, hemos tratado también muy ampliamente, y, como se recordará, nos hemos pronunciado en favor de los empiristas. Porque hemos demostrado que una proposición sólo tenía contenido factual si era empíricamente verificable, y, por consiguiente, que los racionalistas se equivocaban al suponer que hubiera proposiciones *a priori* que se refiriesen a realidades. Al mismo tiempo, discrepábamos de aquellos empiristas que mantienen que la distinción que generalmente se establece entre proposiciones *a priori* y proposiciones empíricas es una distinción ilegítima, y que todas las proposiciones significantes son hipótesis empíricas, cuya verdad acaso sea probable en el más alto grado, pero nunca puede ser cierta. Hemos admitido que había proposiciones que eran, necesariamente, válidas, al margen de toda experiencia, y que había una diferencia de clase entre esas proposiciones y las hipótesis empíricas. Pero no explicamos su necesidad diciendo, como lo haría un racionalista, que eran «verdades de razón» especulativas. Las explicamos diciendo que eran tautologías. Y demostramos que el hecho de que, a veces, cometamos errores en nuestros razonamientos *a priori*, y que, aun cuando hayamos cometido ningún error, podamos llegar a una conclusión interesante e inesperada, no es, en modo alguno, incompatible con el hecho de que tales razonamientos sean puramente analíticos. Y así hemos descubierto que nuestra repulsa de la tesis lógica del racionalismo, y de todas las formas de metafísica, no nos obligaba a negar que pudiera haber verdades necesarias.

Nuestro empirismo lógico debe ser distinguido del positivismo

Una explícita repulsa de la metafísica, como distinta de una simple abstención de expresiones metafísicas, es característica del tipo de empirismo que se conoce como positivismo. Pero nos hemos encontrado incapaces de aceptar el criterio que los positivistas emplean para distinguir una expresión metafísica de una auténtica proposición sintética. Porque ellos exigen de una proposición sintética que sea, al menos en principio, concluyentemente verificable. Y como, por razones que ya hemos dado, ninguna proposición es susceptible, ni siquiera en principio, de ser verificada concluyentemente, sino sólo, en el mejor de los casos, de convertirse en altamente probable, el criterio positivista, lejos de señalar la distinción entre sentido literal y sin sentido, como se ha intentado, hace que carezcan de sentido todas las expresiones. Y, por lo tanto, como hemos visto, es necesario adoptar una forma debilitada del principio de verificación positivista, como un criterio de significación literal, y admitir que una proposición es auténticamente factual aunque ninguna observación empírica guarde relación con su verdad o falsedad. De modo que una expresión es considerada metafísica por nosotros solamente cuando ni es una tautología, ni tampoco es susceptible de ser verificada, en medida alguna, por ninguna posible observación. En la práctica, realmente, muy poco de lo que este criterio admite que es significante no sería admitido también por los positivistas. Pero esto se debe a que no aplican su propio criterio consecuentemente.

Deberá añadirse que disentimos también de la doctrina positivista con relación a la significación de los símbolos particulares. Porque es característico de los positivistas sostener que todos los símbolos, más que constantes lógicas, deberían o representar, por sí mismos, contenidos sensoriales, o, en otro caso, ser explícitamente definibles en términos de símbolos que representan contenidos sensoriales. Es claro que símbolos físicos como «átomo» o «molécula» o «electrón» no alcanzan a satisfacer esta condición, y algunos positivistas, incluido Mach, se han inclinado, sobre esta base, a considerar el empleo

de ellos como ilegítimo.[1] No habrían sido tan rígidos, si hubieran comprobado que, para ser consecuentes en la aplicación de su criterio, tenían que haber condenado también el empleo de símbolos que representan cosas materiales. Porque, como hemos visto, ni siquiera símbolos tan familiares como «tabla» o «silla» o «chaqueta» pueden ser definidos explícitamente en términos de símbolos que representen contenidos sensoriales, sino sólo en uso. Y, por lo tanto, debemos admitir que el empleo de un símbolo es legítimo, cuando es posible, al menos en principio, dar una norma para traducir las oraciones en que aparece a oraciones que se refieren a contenidos sensoriales —o, en otras palabras, cuando es posible indicar cómo pueden ser comprobadas empíricamente las proposiciones que él ayuda a expresar. Y esta condición se cumple tanto por los símbolos físicos que los positivistas han condenado como por los símbolos que representan cosas materiales familiares.

Rechazamos las doctrinas psicológicas de Hume, como opuestas a sus doctrinas lógicas.

Finalmente, hay que subrayar, una vez más, que, mediante nuestra tesis lógica, no nos adscribimos a ninguna de las doctrinas factuales que han sido propuestas por los autores empiristas. En realidad, ya hemos expresado nuestra disidencia del atomismo psicológico de Mach y de Hume; y podemos añadir que, si bien estamos conformes, en lo principal, con las nociones epistemológicas de Hume, relativas a la validez de las proposiciones de ley generales, no aceptamos su descripción del modo en que tales proposiciones son, realmente, formuladas. No sostenemos —como él, evidentemente, hizo— que toda hipótesis general es, de hecho, una generalización a partir de un número de ejemplos observados. Estamos de acuerdo con los racionalistas en que el proceso mediante el cual llegan a constituirse las teorías científicas suele ser deductivo, más bien que inductivo. El científico no

1. Véase Hans Hahn, «Logik, Mathematik und Naturerkennen», *Einheitswissenschaft*, Cuaderno II, para una discusión de esta cuestión.

formula sus leyes sólo como resultado de verlas ejemplificadas en casos particulares. Algunas veces considera la posibilidad de la ley, antes de hallarse en posesión de la evidencia que la justifica. Se le «ocurre» que una determinada hipótesis o un determinado conjunto de hipótesis pueden ser verdaderas. Emplea el razonamiento deductivo para descubrir lo que debe experimentar en una situación dada, si la hipótesis es verdadera; y si lleva a cabo las necesarias observaciones, o si tiene razón para creer que podría llevarlas a cabo, acepta la hipótesis. No espera pasivamente, como Hume indicaba, a que la naturaleza le instruya; más bien, como Kant vio, fuerza a la naturaleza a responder a las cuestiones que él le plantea. De modo que hay un sentido en el que los racionalistas tienen razón al afirmar que la inteligencia es activa en el conocimiento. En realidad, no es cierto que la validez de una proposición sea siempre lógicamente dependiente de la actitud mental de alguien hacia ella, ni es cierto que todo hecho físico sea o lógicamente o causalmente dependiente de un hecho mental, ni tampoco que la observación de un objeto físico origine, necesariamente, algún cambio en él, aunque, en la práctica, puede hacerlo en algunos casos. Pero es cierto que la actividad de teorizar es, en su aspecto subjetivo, una actividad creadora, y que las teorías psicológicas de los empiristas, concernientes a «los orígenes de nuestro conocimiento», están viciadas por su omisión al no tomar esto en cuenta.

Pero, aunque debe reconocerse que las leyes científicas suelen ser descubiertas a través de procesos de intuición, esto no significa que puedan ser confirmadas intuitivamente. Como hemos dicho ya muchas veces, es esencial distinguir la cuestión psicológica, «¿de qué modo se origina nuestro conocimiento?», de la cuestión lógica, «¿de qué modo se confirma como acontecimiento?». Cualesquiera que puedan ser las respuestas correctas a estas dos cuestiones, está claro que son lógicamente independientes la una de la otra. Y, por lo tanto, podemos admitir, consecuentemente, que las teorías psicológicas de los racionalistas, concernientes al papel desempeñado por la intuición en la adquisición de nuestro conocimiento, son, muy probablemente, verdaderas, aunque, al mismo tiempo, nosotros rechacemos como auto-contra-

dictoria su tesis lógica de que hay proposiciones sintéticas de cuya validez tenemos una garantía *a priori*.

Realismo e idealismo

Mientras a los principales puntos de la disputa entre racionalistas y empiristas —de los que, finalmente, acabamos de desentendernos— hemos venido refiriéndonos constantemente a lo largo de este libro, se ha prestado, en cambio, comparativamente, poca atención a la controversia realista-idealista, que, al menos para el historiador de la filosofía moderna, es casi igualmente importante. Todo lo que hemos hecho, hasta ahora, en relación con ella, es desechar su aspecto metafísico, y afirmar que las cuestiones lógicas que implica son cuestiones referentes al análisis de las proposiciones existenciales. Hemos visto que la disputa entre idealistas y realistas se convierte en una disputa metafísica, cuando se admite que la cuestión de si un objeto es real o ideal constituye una cuestión empírica que no puede ser establecida mediante ninguna observación posible. Hemos demostrado que, en el sentido ordinario del término «real», el sentido en que «ser real» se opone a «ser ilusorio», había pruebas empíricas definidas para determinar si un objeto era real o no; pero que quienes, aceptando que un objeto era real en ese sentido, seguían disputando si tenía una propiedad completamente inaveriguable, que ellos llamaban también la propiedad de ser real, o una propiedad igualmente inaveriguable de ser ideal, estaban debatiendo una cuestión totalmente ficticia. Y no necesitamos ahora añadir nada más a esto, sino que podemos proceder, inmediatamente, a considerar la controversia realista-idealista en su aspecto lógico.

Las doctrinas lógicas mantenidas por los idealistas y controvertidas por los realistas se refieren todas a la cuestión «¿qué es lo que se expresa mediante oraciones de la forma "*x* es real"?». Así, los idealistas berkeleyanos sostienen que la oración «*x* es real» o «*x* existe» en la que *x* representa una cosa y no a una persona, es equivalente a «*x* es percibida», de modo que es autocontradictorio afirmar que algo existe sin ser percibido; y sostienen, además, que «*x* es percibida» implica «*x* es

mental», y así concluyen que todo lo que existe es mental. Estas dos proposiciones son negadas por los realistas, que mantienen, por su parte, que el concepto de realidad es inanalizable, de modo que no hay oración alguna relativa a las percepciones que sea equivalente a la oración «*x* es real». En efecto, veremos que los realistas tienen razón en lo que niegan, pero no la tienen en lo que afirman.

Decir que una cosa exista no es decir que esté siendo realmente percibida

En resumen, las bases sobre las que Berkeley afirmaba que ninguna cosa material podía existir sin ser percibida eran éstas. Sostenía, primero, que una cosa no era más que la suma de sus cualidades sensibles, y, segundo, que era auto-contradictorio afirmar que una cualidad sensible existía sin ser sentida. Y de estas premisas se sigue que no puede decirse, sin auto-contradicción, que una cosa existe sin ser percibida. Pero, como reconocía que la suposición de sentido común de que las cosas existían aunque ningún ser humano estuviese percibiéndolas no era, ciertamente, auto-contradictoria, y, en realidad, él creía que era verdadera, Berkeley admitía que una cosa podía existir sin ser percibida por ningún ser humano, puesto que, sin embargo, podía ser percibida por Dios. Y parece haber considerado el hecho de que estaba obligado a contar con las percepciones de Dios para armonizar su doctrina con el hecho de que las cosas, muy probablemente, existen también en el momento en que ningún ser humano está percibiéndolas, como constitutivo de una prueba de la existencia de un dios personal, cuando, verdaderamente, lo que prueba es que hay un error en el razonamiento de Berkeley. Porque, como las proposiciones que afirman la existencia de las cosas materiales tienen una indiscutible significación factual, no puede ser correcto analizarlas en términos de entidades metafísicas tales como las percepciones de un dios trascendente.

Ahora debemos observar con precisión dónde radica el error del razonamiento de Berkeley. Los realistas acostumbran negar su proposición de que una cuali-

dad sensible no puede existir sin ser sentida. Al considerar que él —a mi parecer, acertadamente— está utilizando los términos «cualidad sensible» e «idea de sensación», como nosotros hemos venido utilizando el término «contenido sensorial», para referirse a una entidad que es sensiblemente dada, ellos afirman que Berkeley hace un deficiente análisis de la sensación, al dejar de distinguir entre el objeto sentido y el acto de la conciencia que se ordena sobre él, y que no hay contradicción alguna implícita en la suposición de que el objeto puede existir independientemente del acto.[2] Pero no creo que esta crítica sea justa. Porque estos actos de los sentidos, que los realistas reprochan a Berkeley haber ignorado, me parecen completamente inaccesibles a toda observación. Y considero que quienes creen en ellos han sido inducidos a error por el hecho gramatical de que las oraciones que utilizan para describir sus sensaciones contienen un verbo transitivo, exactamente igual que quienes creen que el sujeto es dado en la sensación son inducidos a error por el hecho de que las oraciones que las gentes utilizan para describir sus sensaciones contienen un sujeto gramatical, mientras que aquellos que pretenden descubrir la presencia de tales actos de los sentidos en sus experiencias visuales y táctiles lo que realmente están descubriendo, a mi parecer, es el hecho de que sus campos sensoriales —visuales y táctiles— tienen la propiedad sensible de la profundidad.[3] Y, por lo tanto, aunque Berkeley cometía un error psicológico al suponer que la sucesión de «ideas» que constituía la historia sensorial de una persona era sensorialmente discreta, yo creo que estaba acertado al considerar esas «ideas» como los contenidos, más bien que como los objetos, de las sensaciones, y, por consiguiente, que estaba justificado al afirmar que una «cualidad sensible» no podía existir, concebiblemente, sin ser sentida. Por lo tanto, podemos admitir que su aforismo, «*Esse est percipi*», es verdadero con respecto a los contenidos sensoriales, porque hablar de la existencia de contenidos sensoriales es, como hemos visto, simplemente un modo equívoco de

2. Véase G. E. Moore, *Philosophical Studies*, «The Refutation of Idealism».
3. Rudolf Carnap toca también este punto en *Der logische Aufbau der Welt*, sección 65.

hablar de su aparición, y no puede decirse, sin autocontradicción, que aparezca un contenido sensorial, a no ser como parte de una experiencia sensorial.

Pero, aunque es un hecho que un contenido sensorial no puede, por definición, aparecer sin ser experimentado, y que las cosas materiales están constituidas por contenidos sensoriales, es un error concluir, como Berkeley hacía, que una cosa material no puede existir sin ser percibida. Y el error se debe a su equivocada concepción de las relaciones entre las cosas materiales y los contenidos sensoriales que las constituyen. Si una cosa material fuese, realmente, la suma de sus «cualidades sensibles» —es decir, un agregado de contenidos sensoriales, o incluso un conjunto compuesto de contenidos sensoriales—, entonces, de las definiciones de una cosa material y de un contenido sensorial se seguiría que ninguna cosa podría existir sin ser percibida. Pero, en realidad, hemos visto que los contenidos sensoriales no son, en modo alguno, partes de las cosas materiales que ellos constituyen; el sentido en que una cosa material es reducible a contenidos sensoriales consiste, simplemente, en que es una construcción lógica y ellos son sus elementos; y esto, como anteriormente hemos aclarado, es una proposición lingüística que establece que decir algo acerca de ella es siempre equivalente a decir algo acerca de ellos. Además, los elementos de toda cosa material dada no son simplemente contenidos sensoriales reales, sino también posibles —es decir, las oraciones que se refieren a contenidos sensoriales, que son las traducciones de las oraciones que se refieren a una cosa material, no tienen necesariamente que expresar proposiciones categóricas; pueden ser hipotéticas. Y esto explica cómo es posible que una cosa material exista a lo largo de un período, cuando ninguno de sus elementos es, realmente, experimentado: es suficiente que sean susceptibles de ser experimentados —es decir, que haya un hecho hipotético a efectos de que, si se cumpliesen ciertas condiciones, se experimentarían ciertos contenidos sensoriales, pertenecientes a la cosa en cuestión. En realidad, no hay contradicción implícita alguna en afirmar la existencia de una cosa material que nunca ha sido realmente percibida. Porque, al afirmar que la cosa existía, se estaría afirmando solamente que se producirían determinados

contenidos sensoriales si se cumpliese un determinado conjunto de condiciones, relativas a las facultades y a la posición de un observador; y tal proposición hipotética puede muy bien ser verdadera, aun cuando nunca se cumplan las adecuadas condiciones. Y, como luego demostraremos, podemos, en algunos casos, no sólo tener que admitir la existencia, como una posibilidad lógica, de una cosa material no percibida, sino que podemos, realmente, poseer sólidas bases inductivas para creer en ella.

Las cosas como posibilidades permanentes de sensación

Este análisis de las proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales, que está de acuerdo con la concepción de Mill de una cosa material como «una permanente posibilidad de sensación», nos permite, no solamente prescindir de las percepciones de Dios, sino también admitir que pueda decirse que las gentes existen, en el mismo sentido que las cosas materiales. A mi parecer, es un serio defecto de la teoría de Berkeley que no admita esto. Porque, al no conseguir dar la descripción fenomenalista del sujeto que, como Hume vio, su empirismo exigía, se encontró incapaz tanto de mantener que la existencia de las gentes consistía, al igual que la existencia de las cosas materiales, en su condición de ser percibidas, como de formular ningún otro análisis de ella. Nosotros, por el contrario, sostenemos que un hombre debe definir su propia existencia y la existencia de los otros, no menos que la de las cosas materiales, en términos de la hipotética aparición de contenidos sensoriales. Y creo que hemos logrado demostrar la necesidad de ese fenomenalismo total, y resolver las objeciones a que parece, a primera vista, estar expuesto.

Lo que es percibido no es necesariamente mental

La proposición de que todo lo que es percibido es necesariamente mental, que forma la segunda fase del razonamiento de los idealistas berkeleyanos, descansa sobre el supuesto de que los datos inmediatos de los senti-

dos son necesariamente mentales, juntamente con el supuesto de que una cosa es literalmente la suma de sus «cualidades sensibles». Y ésos son dos supuestos que nosotros hemos rechazado. Hemos visto que una cosa debe ser definida, no como un conjunto de contenidos sensoriales, sino como una construcción lógica surgida de ellos. Y hemos visto que los términos «mental» y «físico» se aplican solamente a construcciones lógicas, y no a los propios datos inmediatos de los sentidos. No puede decirse significativamente que los contenidos sensoriales, en sí mismos, sean o no sean mentales. Y, aunque es ciertamente significante afirmar que todas las cosas que nosotros generalmente consideramos inconscientes son, realmente, conscientes, veremos que ésta es una proposición en la que no creemos, por muy sólidas razones.

A mi parecer, la noción idealista de que lo que es inmediatamente dado en la experiencia sensorial debe, necesariamente, ser mental procede, históricamente, de un error de Descartes. Porque éste, creyendo que podría deducir su propia existencia de la existencia de una entidad mental, de una idea, sin admitir la existencia de ninguna entidad física, concluyó que su inteligencia era una substancia totalmente independiente de cualquier cosa física, de modo que sólo podría experimentar directamente lo que perteneciese a ella. Ya hemos visto que la premisa de este argumento es falsa; y, en todo caso, de ella no se sigue la conclusión. Porque, en primer lugar, la afirmación de que la inteligencia es una substancia, al ser una afirmación metafísica, no puede seguirse de nada. En segundo lugar, si el término «idea» se utiliza, como evidentemente lo utilizó Descartes, para referirse a un solo contenido sensorial introspectivo, entonces no puede decirse correctamente, como en el uso ordinario, que una idea sea mental. Y, por último, aun cuando fuese verdad que la existencia de un ser consciente pudiera deducirse válidamente de un dato mental aislado, no se seguiría, al menos, que tal ser no pudiera, realmente, estar en relaciones directas, causales y epistemológicas con las cosas materiales. Y, en efecto, anteriormente hemos demostrado que la proposición de que la inteligencia y la materia son completamente independientes constituye una proposición en la que tenemos sólidas bases empíricas para no creer, y para cuya demostra-

ción no serviría, posiblemente, ningún argumento *a priori*.

Aunque la responsabilidad de la noción de que es posible experimentar directamente sólo aquello que es mental sigue perteneciendo, al fin, a Descartes, filósofos posteriores la han apoyado con argumentos propios. Uno de éstos es el llamado argumento de ilusión. Este argumento procede del hecho de que las apariencias sensibles de una cosa material varían con el punto de vista del observador, o con su condición física y psicológica, o con la naturaleza de las circunstancias que concurran, tales como la presencia o la ausencia de luz. Se arguye que cada una de estas apariencias es tan «buena» como cualquier otra, pero, como en muchos casos son mutuamente incompatibles no pueden todas caracterizar realmente la cosa material; y de ahí se concluye que ninguna de ellas está «en la cosa», sino que todas están «en la inteligencia». Pero esta conclusión es claramente injustificable. Todo lo que este argumento de ilusión demuestra es que la relación de un contenido sensorial con la cosa material a que pertenece no es la de parte a conjunto. No tiene la menor tendencia a demostrar que todo contenido sensorial está «en la inteligencia». Ni el hecho de que un contenido sensorial sea parcialmente dependiente, en cuanto a sus cualidades, del estado psicológico de un observador puede, en modo alguno, demostrar que sea, por sí mismo, una entidad mental.

Otro argumento de Berkeley es, superficialmente, más aceptable. Berkeley señala que las sensaciones de todas clases son, en alguna medida, agradables o dolorosas, y arguye que, como la sensación no es fenoménicamente distinguible del placer o del dolor, los dos deben ser identificados. Pero él pensaba que placer y dolor son indudablemente mentales, y así concluye que los objetos del sentido son mentales.[4] El error de este argumento consiste en la identificación de placeres y dolores con contenidos sensoriales especiales. Es verdad que la palabra «dolor» se utiliza, a veces, para designar un contenido sensorial orgánico, como en la oración «siento un dolor en mi hombro», pero en esta utilización no puede de-

4. Véase *The First Dialogue between Hylas and Philonous.*

cirse correctamente que un dolor sea mental; y merece señalarse que no hay una utilización correspondiente de la palabra «placer». Y en la utilización en que puede decirse correctamente que dolores y placeres son mentales, como en la oración «Domiciano sentía placer torturando moscas», los términos designan, no contenidos sensoriales, sino construcciones lógicas. Porque referirse a dolores y placeres, en esta utilización, es un modo de referirse a la conducta de las gentes, y, por lo tanto, en última instancia, a contenidos sensoriales, que por sí mismos no son, como siempre, ni mentales ni físicos.

Lo que existe no exige necesariamente ser pensado

Es característico de algunos idealistas, que no son berkeleyanos, sostener que «*x* es real», donde *x* representa una cosa y no a una persona, es equivalente a «*x* es pensada», de modo que es auto-contradictorio sostener que algo existe sin ser pensado, o que algo que es pensado es irreal. En apoyo de la primera de estas consecuencias, se arguye que, si yo hago un juicio cualquiera acerca de una cosa, tengo, necesariamente, que estar pensando en ella. Pero, si bien es verdadero que la oración «Juzgo que *x* existe» implica «*x* es pensada», no se sigue de esto que sea contradictorio afirmar que algo no pensado existe. Porque la oración «Yo juzgo que *x* existe» es claramente no equivalente a «*x* existe», ni la implica, ni es implicada por ella. Yo puedo muy bien juzgar que existe una cosa que realmente no existe, y una cosa puede muy bien existir sin que yo juzgue que existe, o, en realidad, sin que nadie juzgue que existe, o sin que nadie piense siquiera en ella. Es cierto que el hecho de que afirme que una cosa existe demuestra que estoy pensando en ella, o que he pensado en ella, pero esto no significa que parte de lo que yo afirmo cuando digo que una cosa existe sea que yo estoy pensando en ella. Aquí es esencial distinguir entre aquello de lo cual es evidencia real la presencia de una oración, y aquello que la oración implica formalmente. Una vez hecha esta distinción, podemos ver que no hay ninguna contradicción formal implícita en la afirmación de que existen cosas que no son pensadas.

Lo que es pensado no exige necesariamente existir

La noción de que todo lo que es pensado debe ser, necesariamente, real no se limita a los idealistas. Depende, como ha demostrado Moore,[5] del erróneo supuesto de que una oración como «Los unicornios son pensados» es de la misma forma lógica que «Los leones son matados». «Los leones son matados» implica, desde luego, «los leones son reales»; y, así, se supone que «los unicornios son pensados» debe, análogamente, implicar «los unicornios son reales». Pero, de hecho, «ser pensado» no es un atributo como «ser matado», y no hay, por lo tanto, ninguna contradicción implícita en la afirmación de que cosas tales como los unicornios, o los centauros, aunque sean pensados, no existen realmente. Se ha demostrado ya que la noción realista de que esos objetos imaginarios «tienen ser real», aun cuando no existan, es metafísica, y no necesita ser discutida más ampliamente.

Puede añadirse que, aun cuando fuese cierto que «*x* es real» era equivalente a «*x* es pensada» —y nosotros hemos demostrado que no es así—, la creencia de los idealistas de que todo lo que existe es mental no estaría por eso justificada. Porque «*x* es mental» no está implicada por «*x* es pensada», en mayor medida que por «*x* es percibida». Ni esta proposición de que todo lo que existe es mental parece susceptible de ser confirmada de ningún otro modo. Porque el hecho de que «*x* es real» no implica formalmente «*x* es mental» demuestra que no es una verdad *a priori*. Y, aunque es lógicamente posible que todas las cosas —como las casas y las plumas y los libros— que nosotros creemos que son inconscientes sean realmente conscientes, es altamente improbable. Porque todavía no se ha observado nunca que estas cosas se comporten del modo que es característico de los seres conscientes. Las sillas no dan señal alguna de actividad dirigida, ni las ropas parecen ser sensibles al dolor. Y, en general, no hay base empírica alguna para suponer que las que nosotros, ordinariamente, consideramos que son cosas materiales sean todas seres conscientes enmascarados.

---

5. *Philosophical Studies*, «The Conception of Reality».

Fundamentos empíricos de la suposición de que las cosas pueden existir sin ser percibidas

Queda todavía por considerar una cuestión empírica que es objeto de controversia entre realistas e idealistas. Hemos visto que los realistas están justificados al mantener que no es auto-contradictorio afirmar que una cosa existe sin ser percibida; y debemos ahora considerar si tienen razón para sostener también que las cosas existen así realmente. Contra ellos se ha argüido que, aun cuando las cosas continúen existiendo realmente sin que nadie esté percibiéndolas, no podemos tener ninguna razón suficiente para suponer que lo hacen.[6] Porque siempre es, evidentemente, imposible para cualquiera observar una cosa que existe sin ser observada. Pero este argumento es aceptable sólo mientras la noción de existencia no percibida permanezca inanalizada. Tan pronto como la analizamos, vemos que puede haber una razón inductiva suficiente para creer que una cosa existe sin ser percibida. Porque lo que nosotros afirmamos cuando decimos de una cosa que existe aunque nadie esté percibiéndola es, como hemos visto, que, si se cumpliesen determinadas condiciones, relativas, principalmente, a las facultades y a la posición de un observador, se producirían determinados contenidos sensoriales, pero que, en realidad, las condiciones no se cumplen. Y éstas son proposiciones en las que solemos tener razón suficiente para creer. Por ejemplo, el hecho de que yo esté ahora experimentando una serie de contenidos sensoriales que pertenecen a una mesa, a una silla y a otras cosas materiales, y que, en circunstancias semejantes, yo siempre haya percibido esas cosas materiales y advertido también que otros seres humanos las percibían, me da una base inductiva suficiente para la generalización de que, en tales circunstancias, esas cosas materiales son perceptibles siempre —una hipótesis cuya validez es independiente del hecho de que, en un momento dado, nadie pueda, realmente, hallarse en posición de percibirlas. Al abandonar ahora mi habitación, tengo razón suficiente para creer que esas cosas no están siendo, en realidad,

6. Cf. W. Stace, «The Refutation of Realism», *Mind*, 1934.

percibidas por nadie. Porque he observado que no había nadie en ella cuando la abandoné, y que nadie ha entrado después por la puerta ni por la ventana; y mis pasadas observaciones de los modos en que los seres humanos hacen su entrada en las habitaciones me da la razón para afirmar que nadie ha entrado en la habitación, de ningún otro modo. Además, mis pasadas observaciones de cómo se destruyen las cosas materiales apoya mi creencia de que, si estuviese ahora en mi habitación, no estaría percibiendo ningún proceso tal de destrucción. Y así, habiendo demostrado que puedo, simultáneamente, tener razón suficiente para creer que nadie está percibiendo determinadas cosas materiales en mi habitación, y también que si alguien estuviese en mi habitación estaría percibiéndolas, he demostrado que es posible tener bases inductivas suficientes para creer que una cosa material existe sin ser percibida.

Hemos dicho también que pueden haber bases inductivas suficientes para creer en la existencia de cosas que no han sido percibidas nunca. Y también esto puede demostrarse fácilmente, con la ayuda de un ejemplo. Supongamos que se ha observado que nacen flores, a una determinada altura, en todas las montañas de una zona, que han sido escaladas alguna vez; y supongamos que hay una montaña en la zona, que parece ser exactamente igual que las otras, pero en la que se da la circunstancia de que no ha sido escalada nunca; en este caso, podemos inferir, por analogía, que si alguien escalase aquella montaña percibiría flores creciendo también allí. Y esto quiere decir que estamos autorizados a considerar como probable que allí existan flores, aunque, realmente, no hayan sido percibidas nunca.

Monismo y pluralismo

Una vez tratados los diversos aspectos de la controversia realista-idealista, pasamos, por último, a tratar de la disputa entre monistas y pluralistas. De hecho, hemos señalado ya que la afirmación de que la realidad es una —de los monistas es característico el hacerla, y de los pluralistas el controvertirla— carece de sentido,

porque ninguna situación empírica podría tener relación alguna con su verdad. Pero esta afirmación metafísica puede ser el resultado de ciertos errores lógicos que es conveniente examinar. Y eso es lo que vamos a hacer ahora.

La línea del razonamiento que la mayoría de los monistas sigue es ésta: dicen que cada cosa en el mundo está relacionada con cada una de las otras cosas, de un modo o de otro; una proposición que para ellos es una tautología, porque consideran que la alteridad es una relación. Y, además, sostienen que toda relación es interna en cuanto a sus términos. Declaran que una cosa es lo que es, porque tiene las propiedades que tiene. Es decir, todas sus propiedades, incluidas todas sus propiedades relacionadas, son constitutivas de su naturaleza esencial. Si es privada de alguna de sus propiedades, entonces, dicen, deja de ser la misma cosa. Y de estas premisas se deduce que establecer algún hecho acerca de una cosa implica establecer todos los hechos acerca de ella, y que esto implica establecer todos los hechos acerca de cada cosa. Y esto equivale a decir que toda proposición verdadera puede deducirse de cualquier otra, de lo cual se sigue que dos determinadas oraciones que expresen proposiciones verdaderas son equivalentes. Y esto lleva a los monistas, que son dados a emplear las palabras «verdad» y «realidad» intercambiablemente, a hacer la afirmación metafísica de que la realidad es una.

Habría que añadir que incluso los monistas admiten que las oraciones que las gentes utilizan, realmente, para expresar proposiciones que ellas creen que son verdaderas no son todas equivalentes entre sí. Pero ellos consideran que este hecho no introduce duda alguna en su conclusión de que toda proposición verdadera puede ser deducida de cualquier otra, sino que demuestra que ninguna de las proposiciones que cualquiera cree siempre es, realmente, verdadera. En efecto, dicen que, mientras es siempre imposible para los seres humanos expresar proposiciones totalmente verdaderas, pueden expresar y expresan proposiciones que tienen un grado variable de verdad. Pero lo que exactamente quieren decir con esto, y cómo lo reconcilian con sus premisas, nunca he sido capaz de comprenderlo.

Falacia monística de que todas las propiedades de las cosas son constitutivas de su naturaleza

Evidentemente, el paso decisivo en el argumento de los monistas, que les conduce a tan paradójicas conclusiones, es la suposición de que todas las propiedades de una cosa, incluidas todas sus propiedades relacionales, son constitutivas de su naturaleza. Y basta establecer esta suposición claramente y sin ambigüedad para que su falsedad resulte evidente. En la forma en que nosotros la hemos expuesto hasta ahora, que es la forma en que se expone generalmente, es, realmente, ambigua. Porque hablar de la naturaleza de una cosa puede ser, simplemente, un modo de referirse al comportamiento que es característico de ella, como en la oración «En la naturaleza del gato está el cazar ratones». Pero puede también, como hemos visto, ser un modo de referirse a la definición de una cosa —como en la oración «En la naturaleza de una proposición *a priori* está el ser independiente de la experiencia». De modo que las palabras «todas las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza» pueden emplearse, legítimamente, para expresar o la proposición de que todas las propiedades de una cosa son atinentes a su comportamiento, o, en otro caso, la proposición de que todas las propiedades de una cosa son propiedades definidoras de ella. Y, por las obras de los monistas, no es fácil decir cuál de estas proposiciones desean mantener. A veces, en realidad, parece que mantienen las dos, sin trazar una muy clara distinción entre ellas. Pero es evidente que debe ser la segunda la que utilizan en el argumento que estamos considerando, sean conscientes de ello o no. Porque, aun cuando fuese verdadero, que no lo es, que fuera necesario tener en cuenta todas las propiedades de una cosa para predecir su comportamiento, de ello no se seguiría que cada hecho acerca de la cosa fuese lógicamente deducible de cada uno de los otros. Mientras que esta proposición se sigue de la proposición de que todas las propiedades de una cosa pertenecen a ella por definición. Porque, en ese caso, afirmar que la cosa existe absolutamente es, de un modo implícito, afirmar cada hecho acerca de ella. Pero nosotros sabemos que adscribir a una cosa una propiedad que pertenece a ella por defini-

ción es expresar una proposición analítica, una tautología. Y, así, la suposición de que todas las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza conduce, en esta utilización, a la absurda consecuencia de que es imposible, incluso en principio, expresar un hecho sintético acerca de algo. Y yo considero que esto es suficiente para demostrar que la suposición es falsa.

Lo que hace superficialmente aceptable esta falsa suposición es la ambigüedad de oraciones como «Si esta cosa no tuviese las propiedades que tiene, no sería lo que es». Afirmar esto puede ser afirmar, simplemente, que si una cosa tiene una propiedad, no puede también carecer de ella —por ejemplo, que si mi periódico está sobre la mesa, frente a mí, no puede ser que no esté sobre la mesa. Y está es una proposición analítica cuya validez nadie discutiría. Pero admitir esto no es admitir que todas las propiedades que una cosa tiene sean propiedades definidoras. Decir que si mi periódico no estuviese sobre la mesa, frente a mí, no sería lo que es, es falso si es equivalente a decir que es necesario para mi periódico estar sobre la mesa, en el sentido en que es necesario para él contener noticias. Porque, mientras la proposición de que mi periódico contiene noticias es analítica, la proposición de que está sobre la mesa frente a mí, es sintética. Es auto-contradictorio afirmar que mi periódico no contiene noticias, pero no es auto-contradictorio afirmar que mi periódico no está sobre la mesa, frente a mí, aunque sea falso. Y sólo cuando «A no tiene *p*» es una proposición auto-contradictoria puede decirse que *p* es una propiedad definidora, o interna, de A.

Peligro de expresar proposiciones lingüísticas en terminología factual

Para discutir esta cuestión, hemos empleado la terminología factual en que generalmente es presentada, pero esto no nos ha impedido reconocer que es de carácter lingüístico. Porque hemos visto que decir que una propiedad *p* de una propiedad definidora de una cosa A es equivalente a decir que la oración que se forma sobre el símbolo «A» como sujeto y sobre el símbolo «*p*» como

predicado expresa una proposición analítica.[7] Y debe añadirse que el uso de la terminología factual es particularmente inadecuado en este caso, porque un predicado que sirve para expresar una proposición analítica cuando se combina con una frase descriptiva, puede servir para expresar una proposición sintética cuando se combina con otra frase descriptiva que, sin embargo, se refiere al mismo objeto. Así, el haber escrito *Hamlet* es una propiedad interna del autor de *Hamlet,* pero no del autor de *Macbeth,* ni tampoco de Shakespeare. Porque es auto-contradictorio decir que el autor de *Hamlet* no escribió *Hamlet,* pero no es auto-contradictorio, aunque sea falso, decir que el autor de *Macbeth* no escribió *Hamlet,* o que Shakespeare no escribió *Hamlet.* Si utilizamos la terminología factual corriente y decimos que era lógicamente necesario para el autor de *Hamlet* haber escrito *Hamlet,* pero no para Shakespeare o para el autor de *Macbeth,* o que es concebible que Shakespeare y el autor de *Macbeth* podían haber existido sin escribir *Hamlet,* pero el autor de *Hamlet* no, o que Shakespeare y el autor de *Macbeth* habrían seguido siendo ellos mismos si no hubieran escrito *Hamlet,* pero el autor de *Hamlet* no, parece que en cada uno de estos casos estamos contradiciéndonos a nosotros mismos; porque admitimos que el autor de *Hamlet* es la misma persona que Shakespeare y que el autor de *Macbeth.* Pero, cuando se reconoce que éstos son, simplemente, modos de decir que «el autor de *Hamlet* escribió *Hamlet*» es una proposición analítica, mientras que «Shakespeare escribió *Hamlet*» y «el autor de *Macbeth* escribió *Hamlet*» son sintéticas, la apariencia de auto-contradicción es totalmente eliminada.

La causalidad no es una relación lógica

Con esto concluimos nuestro examen de los errores lógicos que dan origen a la doctrina metafísica del mo-

7. Este pasaje que sigue, hasta el final del párrafo, fue incorporado también a una disertación sobre «Internal Relations» que fue leída en la sesión conjunta de 1935 de Mind Association y Aristotelian Society. Ver los *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society, 1935.*

nismo. Pero debemos añadir aún que es característico de los monistas afirmar, y de los pluralistas negar, no sólo que cada hecho está lógicamente contenido en cada uno de los otros, sino también que cada hecho está causalmente relacionado con cada uno de los otros. En realidad, hay quienes dirían que la última proposición podría derivarse de la primera, sobre la base de que la causalidad era, en sí misma, una relación lógica. Pero esto sería un error. Porque, si la causalidad fuese una relación lógica, entonces la contradictoria de toda proposición verdadera que afirmase una relación causal sería auto-contradictoria. Pero se admite, incluso por los que mantienen que la causalidad es una relación lógica, que las proposiciones que afirman la existencia de relaciones causales generales o particulares son sintéticas. En la fraseología de Hume, son proposiciones concernientes a realidades. Y nosotros hemos demostrado que la validez de tales proposiciones no puede establecerse *a priori*, como el propio Hume aclaró. «No implica contradicción alguna —dice— que el curso de la naturaleza pueda cambiar, y que un objeto, aparentemente igual que aquellos que hemos experimentado, pueda ser acompañado de efectos diferentes o contrarios. ¿No puedo concebir, clara y distintamente, que un cuerpo que caiga de las nubes, y que en todos los otros respectos parezca nieve, tenga, sin embargo, el sabor de la sal o el calor del fuego? ¿Hay alguna proposición más inteligible que la de afirmar que todos los árboles florecerán en diciembre y en enero, y se desmejorarán en mayo y en junio? Ahora bien, todo lo que es inteligible y puede ser distintamente concebido no implica contradicción alguna, y nunca puede probarse que es falso mediante ningún argumento demostrativo ni mediante ningún abstracto razonamiento *a priori*».[8] Aquí, Hume está apoyando nuestro aserto de que sólo por la experiencia puede determinarse la validez de las proposiciones sintéticas. Las proposiciones que no pueden ser negadas sin auto-contradicción son analíticas. Y es a la clase de las proposiciones sintéticas a la que pertenecen las que afirman relación causal.

8. *An Enquiry concerning Human Understanding*, sección IV.

Evidencia empírica contra el punto de vista monista de que todo hecho está causalmente relacionado con todos los demás

De esto podemos concluir que la doctrina monista de que cada hecho está relacionado causalmente con cada uno de los otros es lógicamente independiente de la otra doctrina monista que hemos examinado —la de que cada hecho está lógicamente contenido en cada uno de los otros. En realidad, no tenemos ninguna base *a priori* ni para aceptar ni para rechazar la doctrina de que cada hecho está causalmente relacionado con cada uno de los otros, pero hay suficientes bases empíricas para rechazarla, pues niega la posibilidad de las ciencias naturales. Porque es claro que, al hacer una determinada predicción, somos capaces de considerar sólo un limitado conjunto de datos; lo que no tenemos en cuenta, suponemos que estamos autorizados a ignorarlo como no interesante. Por ejemplo, supongo que, para determinar si lloverá mañana, no necesito tener en cuenta el actual estado de ánimo del emperador de Manchukuo. Si no estuviésemos autorizados a hacer tales supuestos, no habría posibilidad alguna de que nuestras predicciones fuesen nunca acertadas, porque siempre ignoraríamos la mayor parte de los datos interesantes. El hecho de que nuestras predicciones sean, con mucha frecuencia, acertadas, nos da motivo para creer que algunos, por lo menos, de nuestros juicios acerca del nulo interés de determinados datos son correctos, y, en consecuencia, para rechazar la doctrina monista que niega su legitimidad.

La unidad de la ciencia

Es importante para nosotros exponer los errores que generalmente se asocian con el monismo, porque hay un sentido en el que nosotros deseamos sostener la unidad de la ciencia. Porque nosotros mantenemos que es un error pensar en las diversas «ciencias especiales» que retratan diferentes «aspectos de la realidad». Hemos demostrado que todas las hipótesis empíricas se refieren, al fin, a nuestros contenidos sensoriales. Todas ellas funcionan a la manera de «normas para la anticipación de

la experiencia futura»; y es muy raro el caso de que, al hacer una predicción especial, nos guiemos por las hipótesis de una sola ciencia. Lo que impide, sobre todo, que esta unidad sea reconocida hoy es la innecesaria multiplicidad de terminologías científicas corrientes.[9]

Por nuestra parte, tenemos interés en subrayar no tanto la unidad de la ciencia, como la unidad de la filosofía con la ciencia. Respecto a las relaciones de la filosofía con las ciencias empíricas, hemos señalado que la filosofía no rivaliza, en modo alguno, con las ciencias. No hace ninguna afirmación especulativa que pudiera entrar en conflicto con las afirmaciones especulativas de la ciencia, ni pretende aventurarse en campos que se encuentran más allá del propósito de la investigación científica. Solamente los metafísicos lo hacen, y el resultado son contrasentidos. Y nosotros henos señalado también que es imposible, sólo filosofando, determinar la validez de un sistema coherente de proposiciones científicas. Porque la cuestión de si tal sistema es válido constituye siempre una cuestión de hechos empíricos; y, por lo tanto, las proposiciones de la filosofía, como son proposiciones puramente lingüísticas, no pueden tener relación alguna con ella. Así, el filósofo no se encuentra, *qua* filósofo en situación de señalar el valor de ninguna teoría científica; su función es, sencillamente, la de elucidar la teoría, definiendo los símbolos que aparecen en ella.

La filosofía como la lógica de la ciencia

Podría pensarse que la elucidación filosófica de las teorías científicas fuese necesaria sólo para la popularización de la ciencia, y que no beneficiase mucho a los propios científicos. Pero esto sería un error. Basta considerar la importancia, para la física contemporánea, de la

9. Lo que se requiere para poner fin a esto es que se cumpla la esperanza de Leibnitz de una «*Characteristica Universalis*». Cf. Otto Neurath, «Einheit-swissenschaft und Psychologie», *Einheitswissenschaft*, Cuaderno I y «Einheit der Wissenschaft als Aufgabe», *Erkenntnis*, Tomo V, Cuaderno I. También Rudolf Carnap, «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis*, vol. II, 1932, y traducción inglesa, *The Unity of Science*, y «Die Aufgabe der Wissenschaftslogik», *Einheitswissenschaft*, Cuaderno III.

definición de Einstein de la simultaneidad, para comprobar hasta qué punto el físico experimental necesita disponer de un claro y definitivo análisis de los conceptos que emplea. Y la necesidad de tales análisis es incluso mayor en las ciencias menos avanzadas. Por ejemplo, la imposibilidad de los psicólogos, en la actualidad, de emanciparse de la metafísica y coordinar sus investigaciones se debe, principalmente, al uso de símbolos como «inteligencia» o «proyección» o «auto-subconsciente», que no están exactamente definidos. Las teorías de los psicoanalistas están especialmente llenas de elementos metafísicos que una elucidación filosófica de sus símbolos eliminaría. Sería función del filósofo la de esclarecer cuál era el contenido empírico real de las proposiciones de los psicoanalistas, y cuál era su relación lógica con las proposiciones de los behaviouristas o *Gestalt* psicologistas, una relación actualmente oscurecida por diferencias de terminología inanalizadas. Y difícilmente puede discutirse que tal obra de esclarecimiento sería favorable, si no esencial, para el progreso de la ciencia como conjunto.

Pero si puede decirse que la ciencia es ciega sin la filosofía, también es verdad que la filosofía está virtualmente vacía sin la ciencia. Porque, mientras el análisis de nuestro lenguaje diario es útil como medio de evitar, o de exponer, un determinado caudal de metafísica, los problemas que presenta no son de tanta dificultad o complejidad que resulte probable que hayan de permanecer mucho tiempo sin solución. En realidad, hemos tratado de la mayoría de ellos en el curso de este libro, incluido el problema de la percepción, que es tal vez el más difícil de los problemas que no se hallan esencialmente relacionados con el lenguaje de la ciencia; este hecho explica por qué ha desempeñado tan importante papel en la historia de la filosofía moderna. Con lo que se enfrenta el filósofo que sabe que nuestro lenguaje diario ha sido suficientemente analizado es con la tarea de esclarecer los conceptos de la ciencia contemporánea. Pero, para poder realizarla, es esencial que comprenda la ciencia. Si es incapaz de comprender las proposiciones de cualquier ciencia, entonces está imposibilitado para cumplir la función del filósofo en orden al progreso de nuestro conocimiento. Porque está imposibilitado

para definir los símbolos que, en su mayoría, requieren ser aclarados.

Es, desde luego, equívoco trazar una distinción terminante, como hemos venido haciendo, entre filosofía y ciencia. Mejor habría sido distinguir entre el aspecto especulativo y el lógico de la ciencia, y afirmar que la filosofía tiene que desarrollarse dentro del segundo. Esto quiere decir que nosotros distinguimos entre la actividad de formular hipótesis, y la actividad de desarrollar las relaciones lógicas de estas hipótesis y definir los símbolos que aparecen en ellas. Carece de importancia que llamemos filósofo o científico a quien se dedique a la última actividad. Lo que debemos reconocer es que un filósofo necesita convertirse en un científico, en este sentido, si quiere hacer alguna substancial contribución al desarrollo del humano conocimiento.

Índice

Introducción		7
Prólogo		33
I.	La eliminación de la metafísica	37
II.	La función de la filosofía	52
III.	La naturaleza del análisis filosófico	69
IV.	Los «a priori»	84
V.	Verdad y probabilidad	104
VI.	Crítica de la ética y de la teología	124
VII.	El sujeto y el mundo común	148
VIII.	Soluciones de las más importantes disputas filosóficas	165